N° 2 1959 Février

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Marie et l'Eglise

En choisissant comme thème « Marie et l'Eglise », le Congrès Marial de Lourdes a voulu concentrer ses travaux et ses méditations sur un des sujets le plus volontiers traités par la théologie actuelle, et sur l'aspect de la doctrine mariale qui suscite le plus d'intérêt dans la pensée contemporaine. A notre époque, où les préoccupations communautaires ont pris une telle ampleur, on aime à préciser l'envergure communautaire de la personne de Marie, à comparer la Vierge et l'Eglise, à étudier leurs rapports et, en un certain sens, leur implication réciproque, à s'efforcer de mieux les comprendre l'une par l'autre.

Le rapprochement ne s'explique pas seulement, remarquons-le tout de suite, par les orientations intellectuelles et les goûts d'une époque communautaire. Si la théologie offre actuellement comme caractéristiques parallèles un développement considérable de la mariologie et un grand effort d'approfondissement de la doctrine de l'Eglise, un lien spécial entre Marie et l'Eglise paraît déjà ressortir du développement même du dogme marial. Il n'y a pas en effet de terrain dogmatique où l'on perçoive davantage l'action de tout le peuple chrétien sur le progrès de la doctrine : la vérité de l'Immaculée Conception avait été longtemps portée par la foi et la dévotion des fidèles, en dépit de l'opposition de grands théologiens et de difficultés théoriques, avant d'aboutir à la définition de 1854 ; et lors de la proclamation de l'Assomption, en 1950, le Souverain Pontife Pie XII invoquait comme critère fondamental de l'authenticité de ce privilège l'assentiment unanime des fidèles. Plus visiblement qu'en d'autres domaines, la communauté ecclésiale tout entière contribue à la mise en lumière des grandeurs de Marie. Ainsi encore la médiation de Notre-Dame dans la distribution des grâces, qui n'a fait l'objet d'aucune définition dogmatique, est une vérité profondément vécue dans la dévotion des fidèles. Avant de s'exprimer dans les documents du magistère, les privilèges de Marie s'inscrivent, pour ainsi dire, dans le cœur de l'Eglise, et se trouvent être une possession de foi des plus humbles chrétiens.

L'attitude des protestants fournit une confirmation de cette solidarité étroite qui unit Marie et l'Eglise. En comparant l'extension actuelle de la doctrine chez les catholiques avec les indications parcimonieuses de l'Ecriture concernant Marie, ils croient la tâche facile de montrer l'illégitimité d'une telle extension. Le reproche n'a pas manqué d'être formulé à propos de la définition de l'Assomption, vérité sur laquelle ni les livres saints ni la tradition des premiers siècles ne contiennent d'affirmation explicite. Et le même reproche est souvent adressé plus globalement à l'ensemble de la dévotion mariale dans le catholicisme, vu que cette dévotion s'est notablement accrue depuis l'origine et dépasse très largement le niveau qu'elle pouvait atteindre chez les premiers disciples et dans la communauté primitive, et vu qu'elle ne peut s'autoriser simplement de la lettre de l'Ecriture pour justifier toutes ses prétentions. Or en critiquant ce développement de la doctrine et du culte marials, c'est l'Eglise même que le protestantisme met en question, l'Eglise comme véritable possesseur et interprète de la vérité révélée. Ce n'est même pas d'abord l'Eglise hiérarchique, avec l'infaillibilité de son autorité doctrinale suprême, qui est visée par ces critiques, mais l'Eglise dans sa réalité de communauté croyante. Rejeter l'expansion de la doctrine mariale, c'est ne pas comprendre que la foi ne s'identifie pas purement à un texte sacré, mais qu'elle existe de manière vivante et dynamique dans la communauté des fidèles. La défiance à l'égard de Marie provient, au fond, de la défiance vis-à-vis de l'Eglise.

Cependant, le lien entre Marie et l'Eglise est encore bien plus profond que la manifestation de leur solidarité dans le développement du dogme marial. C'est un lien fondé sur le rôle dévolu à Marie et à l'Eglise dans l'économie du salut. Bien avant la période où s'est produit le grand développement du culte marial, on avait déjà remarqué ce lien plus fondamental. Dans les premiers siècles, les Pères qui traitent de la Vierge Marie se plaisent à la mettre en parallèle avec l'Eglise en soulignant une analogie de fonction ou de disposition intérieure.

I. — MARIE, TYPE DE L'EGLISE

« Type de l'Eglise », l'expression est de saint Ambroise. Voulant expliquer la raison profonde de la situation de Marie au moment de l'Annonciation, il déclare : « Elle est bien fiancée, mais vierge, parce qu'elle est le type de l'Eglise, qui est immaculée mais qui est épouse. Une vierge nous a conçus de l'Esprit, une vierge nous enfante sans douleur [1]. » L'évêque de Milan fixe succinctement par là les deux

1. *Exp. ev. Luc.*, II, 7, *CSEL* (Corpus de Vienne), 32/4, 45.

points essentiels de l'analogie entre Marie et l'Eglise, virginité et maternité, et en laisse pressentir un troisième, la sainteté immaculée.

En partant de cette déclaration caractéristique, essayons de mettre au point ce que l'on doit entendre par l'expression « type de l'Eglise » appliquée à Marie.

A. L'ANALOGIE : IMAGE VISIBLE ET RÉALITÉ

Le type est l'image d'une réalité à venir. Non seulement il comporte une analogie avec cette réalité, mais il la représente à la manière d'une image ou d'une figure, c'est-à-dire sous des traits visibles, sensibles. Ainsi la manne est le type de l'Eucharistie, type invoqué par le Christ lui-même, parce qu'étant « le pain descendu du ciel » elle représente sensiblement ce que sera la réalité spirituelle du pain eucharistique, pain d'origine céleste [2].

Or c'est bien en ce sens que les Pères découvrent en Marie le type de l'Eglise : Marie est l'image de la réalité de l'Eglise, et représente cette réalité d'une manière sensible, visible. La maternité virginale de Marie, inscrite dans la chair et néanmoins opérée par le Saint-Esprit, fait comprendre la maternité virginale de l'Eglise, qui, elle, n'est nullement d'ordre physique et sensible. C'est notamment ce que veut dire saint Augustin lorsqu'il écrit : « Il fallait que notre chef naquît, selon la chair, d'une vierge, pour accomplir ce miracle insigne par lequel il devait signifier que ses membres naîtraient, selon l'Esprit, d'une vierge, l'Eglise [3]. » Etant corporelle, la maternité de Marie est le signe visible de la maternité de l'Eglise.

Il importe de noter la valeur de ce signe. En effet, il est plus difficile de comprendre la maternité et la virginité de l'Eglise, car maternité et virginité conviennent plus à une personne qu'à une communauté. Dans le cas d'une communauté, d'une personne morale, la maternité virginale ne peut avoir qu'une signification dans une certaine mesure métaphorique [4]. Mais cette signification prend une consistance plus ferme, un relief plus saisissant, si elle a pu d'abord s'incarner dans une réalité visible. Par sa maternité virginale, Marie ne nous met pas seulement sous les yeux le Sauveur qu'elle donne à l'humanité, mais la nouvelle naissance des chrétiens, la nouvelle vie qui surgit dans les âmes. Lorsqu'à Bethléem elle « met au monde son fils premier-né », fils qu'elle a reçu virginalement de Dieu, elle annonce l'enfantement spirituel qui sera l'œuvre de l'Eglise. Elle nous présente une réalisation concrète, inscrite dans sa chair humaine, d'une maternité qui transmet, en toute pureté et sainteté, la vie divine qu'elle a

2. Cfr *Jean*, VI, 31-33, 41, 50-51.
3. *De sancta virginitate*, 6, *P.L.*, 40, 399.
4. Dans la comparaison qu'il institue, Mgr Philips souligne avec raison en premier lieu cette différence fondamentale, entre personne et collectivité (*Marie et l'Eglise*, dans *Revue du Clergé Africain*, 1958, p. 435).

accueillie d'en haut. Sans la maternité de Marie, nous ne pourrions apercevoir à quel point l'Eglise est véritablement notre mère. C'est dans le visage de la Vierge que nous voyons se dessiner le visage de l'Eglise.

Au titre de représentation sensible d'une réalité spirituelle, Marie se rapproche des types de l'Ancien Testament. Mais elle s'en distingue profondément, car les figures de l'Ancien Testament n'étaient que l'ombre des réalités à venir [5]. Type de l'Eglise, Marie n'est pas simplement l'ombre d'une réalité future : elle est une réalité présente, qui possède en elle-même une valeur définitive. Alors que la manne ne contenait rien en elle-même de la réalité de l'Eucharistie, et n'avait de consistance religieuse et de valeur que celles qu'elle empruntait d'avance au corps eucharistique du Sauveur, Marie réalise vraiment en soi le mystère de la maternité virginale qui se déploiera ensuite dans l'Eglise.

Elle réalise même ce mystère d'une manière qui, sous certains aspects, est supérieure à sa réalisation dans l'Eglise. Comme type, elle n'est pas une esquisse imparfaite qui fait présager une perfection plus accomplie : bien au contraire c'est la perfection de la maternité virginale qui se pose en elle, et dont l'Eglise ne reproduira qu'imparfaitement la figure idéale. Marie est le modèle, dans sa première éclosion mais aussi dans sa splendeur ultime et insurpassable. Aussi peut-on l'appeler prototype de l'Eglise.

1. *Marie, image de la maternité de l'Eglise.*

L'immense supériorité de la maternité de Marie réside dans le fait que c'est une maternité à l'égard du Christ lui-même. Marie est mère du Chef, de celui qui est Tête du Corps Mystique, tandis que l'Eglise est la mère des membres.

Dans le désir d'identifier la position de l'Eglise et celle de Marie, on a parfois voulu réduire cette différence. Dans son étude sur les rapports entre Marie et l'Eglise selon la pensée patristique. A. Müller a voulu établir une stricte équivalence de maternité entre l'une et l'autre [6]. Il invoque une série de textes de Pères, et notamment le mot de saint Augustin, d'après lequel le chrétien, par l'acte de foi, conçoit le Christ, et par la profession de foi, enfante le Christ [7]. Il en conclut

---

5. J. Huhn (*Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg, 1954, p. 147 s.) a bien marqué cette différence dans l'interprétation de l'expression « type de l'Eglise » chez saint Ambroise ; il montre qu'il ne s'agit pas ici de quelque chose d'imparfait et de provisoire, comme dans certaines figures de l'Ancien Testament.

6. *Unité de l'Eglise et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV^e^ et V^e^ siècles*, dans *Etudes Mariales*, 1951, p. 27-38 ; *Ecclesia-Maria*, Fribourg, 1955 (2^e^ éd.).

7. « Qui corde credit ad iustitiam, concepit Christum ; qui ore confitetur ad salutem, parit Christum » (*Sermo* CXCI, 4 ; *P.L.*, 38, 1011).

que l'Eglise, en engendrant les membres du Christ par la foi, est mère du Christ lui-même ; et comme pour sa part Marie a conçu le Christ par la foi [8], sa maternité est identique à celle de l'Eglise.

Müller n'hésite plus dès lors à affirmer que « la maternité divine de Marie et l'événement de grâce dans l'Eglise sont une seule et même chose » [9]. La grâce accueillie par le chrétien comporte donc une sorte de privilège de maternité divine, n'ayant toutefois qu'une extension partielle : « en recevant et acceptant la grâce, le chrétien devient mère du Christ en un sens limité, partiel relativement au Corps Mystique du Christ » [10]. Dans cette perspective, Marie n'a pas reçu une autre grâce que celle de l'Eglise, mais par privilège elle est la seule à avoir reçu cette grâce dans sa valeur universelle, tandis que les autres individus ne la reçoivent qu'en partie. « C'est l'Eglise tout entière qui a reçu la grâce d'être la mère du Christ total, chef et corps, mais cette grâce suprême n'a été réalisée que dans l'individu Marie, ce qui fait que l'Eglise s'est parfaite en Marie, et, sans celle-ci, serait imparfaite [11]. »

Mais n'est-ce pas aller trop loin dans l'assimilation de la maternité de l'Eglise à celle de Marie ? N'est-il pas excessif de regarder la grâce habituelle du chrétien comme incluant une maternité divine ? Il semble que Müller ait pris trop à la lettre, avec un souci trop poussé de construction dogmatique, les textes de saint Ambroise et de saint Augustin qui présentent le chrétien comme mère du Christ. Cette idée, qui paraît avoir surtout son point de départ dans l'affirmation de Jésus, d'après laquelle celui qui fait la volonté du Père des cieux est pour lui un frère, une sœur, une mère [12], doit être accueillie selon sa valeur de métaphore et ne peut être systématisée immédiatement comme exprimant l'essence de la grâce chrétienne et la situation du fidèle à l'égard du Christ. Quel est d'ailleurs le chrétien qui prendrait, vis-à-vis du Sauveur, l'attitude d'une mère ? Le bon goût à lui seul interdirait ici de franchir la marge qui existe entre l'emploi occasionnel d'une image, dans les écrits patristiques, et son utilisation à titre de principe fondamental de la théologie.

Le privilège de la maternité divine n'est pas un privilège de toute l'Eglise ; il est le privilège exceptionnel de Marie, et c'est à elle exclusivement que s'applique le vocable de Théotokos. Entre ce privilège et la grâce ordinaire du chrétien, il y a bien plus qu'une différence

---

8. « Non cocubuit et concepit, sed credidit et concepit » (Augustin, *Sermo CCXXXIII*, 3, 4 ; *P.L.*, 38, 1114).
9. *Art. cit.*, p. 36.
10. *Ibid.*
11. *Art. cit.*, p. 37.
12. *Mt.*, XII, 50. Le texte est notamment cité par Ambroise, *Exp. ev. Luc.*, X, 25, *CSEL* 32/4, 465, et par Augustin, *De s. virg.*, 3 et 5, *P.L.*, 40, 398 et 399. Cfr la critique de Müller par J. Lecuyer, *Marie et l'Eglise comme Mère et Epouse du Christ*, dans *Etudes Mariales*, 1952, p. 34.

d'extension, totale ou partielle. Le privilège de Marie surpasse incomparablement, radicalement, la condition habituelle du fidèle. Cette transcendance de la maternité divine montre que l'on ne pourrait pas s'efforcer de comprendre le mystère de Marie en partant simplement du mystère de l'Eglise.

Par contre, sur le plan de la maternité, ce qui se trouve dans le même ordre, c'est la maternité spirituelle de Marie vis-à-vis des chrétiens et la maternité de l'Eglise. En ce domaine, la comparaison pourra se faire avec plus de fruit. La maternité de Marie a l'avantage d'être celle d'une personne physique, individuelle, avec qui peuvent s'établir des relations personnelles de mère à enfant. Elle exercera par là un attrait, une séduction que la maternité, plus abstraite, d'une société ne peut susciter au même degré. Mais pour sa part, le rôle maternel de l'Eglise possède une ampleur qui déborde celle de la maternité de Marie, car il met en jeu la capacité de conférer la grâce par l'économie sacramentelle : à la différence de l'Eglise, Marie ne détient pas de pouvoir de confection ni d'administration des sacrements, comme elle ne dispose pas non plus de pouvoir dans la ligne du gouvernement hiérarchique.

C'est donc relativement aux chrétiens que l'on peut établir un parallèle de même niveau entre la maternité de Marie et celle de l'Eglise, dégager leurs similitudes et leurs dissemblances. Relativement au Christ, la position de Marie offre de si profondes divergences avec celle de l'Eglise que la maternité de toutes deux ne peut former qu'un parallèle beaucoup plus réservé et beaucoup plus délicat à préciser.

2. *Marie, image de la virginité de l'Eglise.*

Ces divergences ont également leur retentissement sur la comparaison de la virginité. Considérons ici ce qui fait l'essence de l'amour virginal, l'union sponsale avec Dieu. Peut-on regarder, aussi bien Marie que l'Eglise, comme épouses de Dieu? C'est bien ce qu'implique leur virginité à toutes deux. L'Eglise réalise ce qui avait été annoncé dans l'Ancien Testament, un peuple indissolublement uni à Yahweh par les liens d'un amour matrimonial. Et ces noces de Dieu avec les hommes ont commencé à se réaliser en la Vierge Marie, qui, sous cet aspect encore, est le type de l'Eglise. La première, Marie fut, et dans une plénitude qui ne sera plus jamais dépassée ni rejointe, l'épouse de Dieu. En elle s'accomplit de manière parfaite la promesse que le prophète Osée met dans la bouche de Yahweh : « Je te fiancerai à moi pour toujours » (II, 21). Dans les prophéties qui annonçaient ces épousailles, il n'y avait qu'une personnification littéraire, car l'épouse visée n'était autre qu'Israël, le peuple idéal de l'avenir. Dans l'accomplissement de l'annonce, il y a personnification réelle, puisque l'union de Dieu avec son nouveau peuple se noue en la personne de Marie;

l'épouse idéale est d'abord une personne individuelle avant d'être une collectivité. La vérité que l'on percevait, dans l'Ecriture, en une personne allégorique, se découvre maintenant dans une personne physique, concrète et vivante. En la Vierge qui réserve son cœur à Dieu et veut vivre unie à lui, nous comprenons mieux ce qu'est l'Eglise, épouse humaine unie à l'Epoux divin.

Cependant, dans cette ressemblance, une différence profonde subsiste, due à la position privilégiée de Marie à l'égard du Christ. A la suite de saint Paul [13], on appelle l'Eglise l'épouse du Christ. Les Pères, qui lui ont reconnu ce titre d'épouse, ont évité de l'appliquer à Marie [14]. C'est qu'en effet Marie n'est pas et ne peut pas être, relativement à son fils, dans la position d'une épouse. Et, à ce point de vue, elle se distingue de l'Eglise.

On sait que Scheeben a voulu mettre à la base de sa mariologie le principe de la maternité sponsale, et définir Marie comme épouse maternelle du Verbe, plus fondamentalement encore épouse que mère. C'est en suivant ce principe que Müller identifie Marie et l'Eglise sous la même qualité d'épouse et mère du Christ [15]. Mais la tradition a toujours considéré que le privilège essentiel de Marie consiste dans la maternité divine : fondamentalement, Marie est « mère de Dieu », comme l'a proclamé le concile d'Ephèse, et être la mère de quelqu'un ne signifie pas être son épouse [16]. On n'est pas mère et épouse vis-à-

13. *Eph.*, V, 22-33.

14. Ainsi s'explique le fait que les Pères n'établissent pas un rapport de Marie au Christ comme d'Eve à Adam, bien qu'ils posent un parallèle de Marie avec Eve comme du Christ avec Adam. Ce fait significatif a été souligné par le P. Congar dans un article écrit en réaction aux idées émises par Müller, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 38 (1954), p. 3.

15. Dans la conclusion de son ouvrage *Ecclesia-Maria* (p. 217 s.), Müller fonde cette assertion sur une conception d'ensemble du plan de salut. Il estime que l'œuvre salvifique doit être considérée comme une union sponsale entre Dieu et les hommes, réalisée parfaitement dans l'Homme-Dieu Jésus-Christ, et se réalisant dans tous les hommes par une participation mystico-réelle à cette union. Les hommes rachetés acquièrent donc la qualité d'épouse du Christ en même temps que celle de mère du Christ. Epouse du Christ, car dans l'union sponsale, la nature humaine du Christ joue vis-à-vis du Logos le rôle féminin, et il en va de même des hommes vis-à-vis du Christ lui-même. Mère du Christ, parce que chaque racheté ajoute un membre au Corps du Christ. Or cette union sponsale, observe Müller, s'accomplit de la manière la plus parfaite en Marie : Marie en effet est parfaitement rachetée, et parfaitement mère du Christ, au point d'être sa mère corporelle. Elle vient ainsi en tête de tous ceux qui participent au Christ dans une union materno-sponsale.

Le P. Congar (*art. cit.*), tout en admettant que les épousailles de la nature humaine avec Dieu sont le but du plan de salut, et qu'elles s'accomplissent d'abord, de façon décisive, dans le sein de Marie, fait remarquer qu'on ne rencontre pas chez les Pères l'idée d'une union sponsale entre Dieu d'un côté et Marie de l'autre, représentant l'humanité ; on n'y trouve pas non plus la notion d'une acceptation féminine de la Rédemption, car si les Pères affirment un rôle du sexe féminin dans l'économie du salut, ils ne développent pas, à la manière de certains contemporains, une métaphysique de la féminité.

16. Pour une analyse et une appréciation plus détaillées de la doctrine de la

vis de la même personne. Si Marie peut être légitimement appelée épouse de Dieu, on ne dira donc pas qu'elle a cette qualité d'épouse à l'égard de son fils, mais, en s'inspirant du récit de l'Annonciation, on rapportera au Saint-Esprit cette relation d'épouse. La maternité à l'égard de Jésus a résulté en effet de la coopération de la Vierge avec l'Esprit Saint. Marie a été épouse du Saint-Esprit de manière à devenir mère du Verbe incarné. Et c'est le titre de mère de Dieu qui est le plus décisif, car c'est en vue de la maternité que Marie fut unie à l'Esprit Saint, et la qualité de mère, à la différence de celle d'épouse, doit s'entendre en un sens littéral et plénier, même dans l'ordre corporel.

De son côté l'Eglise non plus ne doit pas être dite épouse et mère de la même personne : elle est l'épouse du Christ et la mère des chrétiens, ces deux qualités ayant chez elle la valeur réelle mais métaphorique qu'elles revêtent dans une communauté. Brièvement, la comparaison de Marie et de l'Eglise nous montre donc dans la première l'épouse du Saint-Esprit, la mère du Verbe incarné, la mère des chrétiens, et dans la seconde l'épouse du Christ et la mère des chrétiens. Des deux côtés, il y a une union sponsale avec Dieu et une maternité à l'égard des fidèles ; mais chez Marie il y a le fait exceptionnel de la maternité à l'égard du Christ, qui est l'objectif de l'union sponsale et le fondement de la maternité à l'égard des hommes.

Notons que l'analogie de virginité entre Marie et l'Eglise et plus particulièrement l'attribution de la qualité d'épouse mettent en relief l'aspect féminin de l'Eglise. En ce qui concerne Marie, il est évident que toute sa mission est féminine. En elle, c'est le rôle de la femme dans le plan de salut qui se révèle dans toute sa grandeur. Mais il est tout aussi évident que l'Eglise n'est pas entièrement féminine, et il faut dès lors se demander pourquoi on se plaît à la désigner sous des titres féminins, à voir en elle une épouse du Christ et une mère des chrétiens [17]. Cette question en engage une autre, plus générale, car pour donner une signification à la féminité de l'Eglise, il faut déterminer ce qu'est la féminité, ce que sont les valeurs spécifiquement féminines. Aussi voit-on s'élaborer à notre époque une théologie de la femme [18].

---

maternité sponsale, qu'on nous permette de renvoyer à notre article *La nouvelle Eve, d'après Scheeben,* dans *Etudes mariales,* 1956, p. 49-66.

17. Sur l'aspect féminin de l'Eglise, dans un parallèle de sa virginité avec celle de Marie, cfr A.-M. Henry, *Virginité de l'Eglise, virginité de Marie,* dans *Etudes mariales,* 1953, p. 29-49. Le problème est également touché, du point de vue du sacerdoce, dans R. Laurentin, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce,* Paris, 1953, II. p. 72 s.

18. Cfr H. Rondet, *Eléments pour une théologie de la femme,* dans *Nouv. Rev. Théol.,* 1957, p. 915-940 ; parmi les études antérieures, citons A.-M. Henry, *Le mystère de l'homme et de la femme,* dans *Vie Spirituelle,* 80 (1949), p. 463-490, et J. Daniélou, *La typologie de la femme dans l'Ancien Testament, ibid.,* p. 491-510.

Bornons-nous ici à constater qu'en caractérisant l'Eglise comme une épouse, on la considère comme distincte du Christ. Il y a une autre manière de regarder l'Eglise, dans le prolongement du Christ et dans la ligne d'une identification avec lui ; ainsi par exemple le Corps Mystique sera envisagé comme formant un tout avec le Christ. La qualité d'épouse souligne la distinction du Christ et de son Eglise : celle-ci est mise en face du Sauveur ou à côté de lui, non seulement comme celle qui reçoit de lui sa sainteté, mais encore comme celle qui collabore avec lui à la sanctification de l'humanité. Sous cet aspect, Marie apparaît une fois de plus comme le type de l'Eglise, étant celle qui reçoit du Christ une totale sainteté et qui collabore d'une manière éminente à l'œuvre rédemptrice.

3. *Marie, image de la sainteté de l'Eglise.*

Lorsque saint Paul nous présente l'Eglise comme épouse du Christ, il la voit resplendissante de pureté, « sans tache ni ride ni rien de tel, sainte et immaculée » [19]. Comme telle, elle paraît semblable à la sainteté immaculée de Marie.

Néanmoins, sur le plan de la sainteté, la position de Marie dans le parallèle reste dominante ; la supériorité observée dans la comparaison de la maternité s'affirme d'une nouvelle façon. Dans le tableau évoqué par saint Paul, c'est le baptême qui confère à l'Eglise sa pureté. Or Marie n'a pas eu besoin du baptême, puisqu'elle a été rachetée d'une manière plus noble, par préservation de la tache originelle. En vertu du privilège de l'Immaculée Conception, Marie a été élevée à un niveau d'absolue pureté, qui dépassera toujours celui que les chrétiens, souillés par le péché d'origine avant la sanctification du baptême, peuvent atteindre. Si la sainteté de Marie est le type de la sainteté de l'Eglise, c'est à la façon d'un idéal inaccessible, bien que ce soit la sainteté d'une âme rachetée. Et ce caractère unique de la pureté de Marie est dû à sa mission unique de maternité divine, en vue de laquelle fut accordé le privilège de l'Immaculée Conception. C'est donc là encore que se trouve la source de la différence entre Marie et l'Eglise.

Vis-à-vis de l'Immaculée, l'Eglise se présente d'ailleurs comme une communauté de pécheurs. Les chrétiens ne sont pas seulement inférieurs à Marie par le mode de rédemption, mais par le degré de pureté : alors que le péché n'a jamais jeté d'ombre sur l'âme de Marie, il entre dans la vie actuelle de tous les fidèles, au moins sous la forme de faiblesses et de fautes vénielles. On peut certes discuter dans quelle mesure et à quel titre le péché pénètre dans la réalité de l'Eglise [20]. Le P. Congar a raison d'affirmer : « L'Eglise en son sens con-

19. *Eph.*, V, 27.
20. Cfr R. Laurentin, *Sainteté de Marie et de l'Eglise*, dans *Etudes ma-*

cret, mais adéquat, est à la fois sainte et pleine de péchés, indéfectible et faillible, parfaite et sujette à de multiples imperfections historiques. Ce qui, en elle, est du Christ, est saint et sans défaut. Ce qui, en elle, relève de la liberté humaine est défectible. » [21] Car prétendre que l'Eglise est simplement exempte de péché, c'est viser une entité abstraite : l'Eglise concrète est une Eglise de pécheurs. Et les pécheurs demeurent dans l'Eglise : il ne semble même pas exact de dire que, pour autant qu'ils pèchent, les chrétiens sortent de l'Eglise, ni de mettre la frontière de l'Eglise dans nos propres cœurs, de telle sorte que nous soyons partiellement à l'intérieur de l'Eglise et partiellement en dehors [22]. Ce qui est précisément admirable dans le mystère de l'Eglise, c'est que l'Eglise nous tient, nous retient, lorsque nous avons commis le péché. Bien entendu, la responsabilité du péché ne peut être attribuée qu'aux individus, non à l'Eglise; mais on ne peut dissocier l'Eglise concrète de la réalité du péché, et il est essentiel à l'Eglise d'ici-bas d'être une société de pécheurs.

Si l'on voulait établir une certaine équivalence entre la pureté de Marie et celle de l'Eglise, c'est plutôt l'Eglise triomphante qu'il faudrait regarder, celle qui est composée d'élus à l'âme absolument pure. Ici plus spécialement, on peut reconnaître en Marie « l'icone eschatologique de l'Eglise [23]. » Icone eschatologique, en un sens d'ailleurs différent de l'icone de l'Assomption : par l'Assomption Marie réalise maintenant dans l'au-delà ce que toute l'Eglise sera à la fin des temps, lors de la résurrection de la chair; par sa pureté immaculée, elle a réalisé sur terre et dans la voie de la foi ce que l'Eglise réalise au ciel, dans la vision.

Jusqu'à présent, nous avons souligné l'aspect de pureté, d'exemption du péché. La sainteté consiste plus fondamentalement dans la communication de la vie divine. Or le privilège de l'Immaculée Conception confère à Marie, outre l'immunité vis-à-vis du péché originel, une plénitude de grâce. Aussi Marie se distingue-t-elle par une perfection dans l'amour. En elle, la sainteté atteint son maximum : Dieu

---

riales, 1953, p. 13 s., avec la confrontation des opinions de Mgr Journet et du P. Congar.

21. *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise,* Paris, 1950, p. 128.

22. Dans ce sens iraient les affirmations de Mgr Journet : « L'Eglise retient en elle tout ce qui dans ses membres est authentique, et laisse en dehors d'elle tout ce qui est péché ». « La frontière de l'Eglise et du monde... passe à travers nos propres cœurs » (*Réforme dans l'Eglise et réforme de l'Eglise,* dans *Nova et Vetera,* 1952, p. 149). Au préalable l'auteur a distingué une « notion empirique, phénoménale, descriptive, statistique de l'Eglise, incluant pêle-mêle toutes les vertus et tous les péchés de ses membres », et une « notion théologique de l'Eglise », Eglise sans péché, sainte et immaculée (*ibid.*). Mais on peut se demander si la notion théologique de l'Eglise peut faire abstraction de sa condition empirique d'Eglise de pécheurs.

23. L'expression est du P. L. Bouyer, *Le culte de la Mère de Dieu,* Chèvetogne, 1950, p. 33, et a été notamment reprise par R. Laurentin, *Court Traité de Théologie mariale,* Paris, 1953, p. 95.

a offert à Marie la plus belle grâce qu'il puisse offrir à une personne créée, et Marie a intégralement reçu ce que Dieu désirait lui donner. Elle s'est ouverte entièrement à la libéralité divine. Dans le cas de l'Eglise, on doit dire que d'une manière habituelle l'ouverture des âmes à la grâce n'est pas complète, si bien que Dieu désire donner plus qu'il ne parvient à le faire : la liberté humaine freine la générosité divine et pose de plus étroites limites à la sainteté.

Parfaitement docile à la grâce, Marie reste un modèle inégalé de sainteté. Les vertus ont atteint en elle leur plus fort développement, principalement la foi et la charité. Elle conserve même dans l'au-delà cette excellence incomparable, au regard de l'Eglise triomphante, puisque la grandeur de sa gloire correspond à la grandeur de sa charité.

Toutefois, il importe de ne pas perdre de vue que cette supériorité de Marie n'empêche pas une profonde communauté de destinée avec les chrétiens et avec toute l'Eglise. Comme l'Eglise, Marie reçoit toute sa sainteté du Christ. Comme elle, elle est rachetée [24], c'est-à-dire qu'elle n'est sauvée du péché que par une faveur gratuite de Dieu et en vertu des mérites du Rédempteur. En ce sens on peut dire de Marie ce que chaque chrétien doit dire de lui-même : sans l'intervention de la grâce, nous ne savons pas de quels désordres et de quelles infamies nous nous rendrions coupables. D'elle-même, Marie n'aurait été que faiblesse, entraînée dans la dégradation du mal. C'est le Christ crucifié qui a soulevé l'âme de sa mère, depuis le premier instant, et l'a soustraite à la misère du péché. Et s'il l'a soulevée si haut, à un niveau inaccessible, c'est pour signifier qu'il voulait nous hausser nous aussi vers la perfection. En une créature, il a posé un idéal, concrètement vécu et réalisé dans une existence humaine, afin que dans tous les autres rachetés soit stimulée la tendance à se rapprocher de cet idéal. La perfection de Marie entraîne vers la perfection l'Eglise tout entière.

B. LA CONNEXION DANS L'ÉCONOMIE DU SALUT

Le type se présente comme la figure d'une autre réalité : aussi avons-nous dégagé les analogies entre Marie et l'Eglise, analogies qui font de la première l'image de la seconde. Or ce rapport d'analogie a été établi par le plan divin du salut. Le P. Congar a même reconnu, dans la référence au dessein de Dieu, la caractéristique foncière du type : le lien essentiel entre figure et réalité représentée se trouve,

24. Le fait d'être rachetée n'implique pas, remarquons-le, que Marie ait eu une dette de péché, mais simplement qu'elle aurait contracté la souillure du péché si elle n'en avait été préservée par les mérites du Rédempteur. Une dette de péché qui affecterait Marie jetterait une ombre sur sa sainteté personnelle; or il n'y a point d'ombre. Mais, absolument pure, Marie ne doit sa pureté qu'au Sauveur, de telle sorte que sa sanctification est par là de même essence que la nôtre. Sur la question de la dette de péché, cfr *Virgo Immaculata*, XI, Rome, 1956.

dit-il, dans la volonté divine [25]. Cette volonté, qui enchaîne tout le développement de l'économie du salut, a suscité le type comme élément du développement. Outre le rapport de ressemblance, il nous faut donc analyser la connexion entre Marie et l'Eglise dans la marche du plan salvifique, où se découvre la raison profonde de leur similitude.

1. *L'Eglise visée en Marie.*

La connexion se caractérise d'abord par la *finalité* du plan divin qui, en créant la figure de Marie, a préparé la constitution de l'Eglise, et son visage. Déjà saint Ambroise supposait cette finalité lorsqu'il donnait comme motif de la maternité virginale le principe que Marie était le type de l'Eglise. Dans la pensée de l'évêque de Milan, c'est parce que l'Eglise devait être immaculée, vierge et mère, que Marie le fut.

Il est bien certain que Marie, tout entière, existe en vue de l'Eglise. De ce point de vue, on peut parler d'une primauté de l'Eglise dans le plan divin : la perfection de Marie a été forgée par Dieu pour aboutir à la perfection de l'Eglise : celle-ci est l'objectif ultime, premier dans l'intention divine.

Ce serait cependant trop dire que Marie a reçu toute sa perfection pour représenter celle de l'Eglise, pour en être le type. S'il en était ainsi, Marie aurait été simplement calquée sur l'Eglise à venir ; elle n'aurait pas eu cette supériorité de la maternité divine et de la conception immaculée. Une telle supériorité ne s'explique pas par le rôle d'image de l'Eglise ; elle ne se justifie que par une autre mission, plus élevée, dévolue à Marie, celle d'une collaboration exceptionnelle à l'œuvre de l'Incarnation rédemptrice.

Mais notons immédiatement que par cette mission plus haute, Marie reste finalisée vers l'Eglise. Tous les privilèges qu'elle a reçus lui ont été accordés en vue des hommes à racheter. Marie ne tient de supériorité que pour nous en faire bénéficier. C'est ce qui la rapproche le plus de nous. Et c'est par là que Marie est engagée à fond dans une communauté de destin avec l'humanité. Elle n'est immaculée que parce qu'il y a des pécheurs, et elle n'est mère de Dieu que pour être mère spirituelle des hommes, mère du Christ pour être mère des chrétiens. Ainsi, tout ce qu'elle possède de richesses intimes et personnelles doit enrichir l'Eglise.

---

25. *Art. cit.*, p. 15. Il faut d'ailleurs ajouter que le lien n'est pas à chercher simplement dans la pensée divine transcendante, car la volonté divine réalise son objectif, et inscrit le lien dans la réalité concrète du monde créé (cfr la remarque de Mgr Philips, *art. cit.*, p. 432). Par conséquent, c'est dans la réalité concrète de Marie et de l'Eglise que se découvre leur connexion établie par le plan divin.

2. *L'Eglise commencée en Marie.*

Si les Pères ont parfois appliqué à Marie et à l'Eglise les mêmes affirmations, c'est qu'ils avaient saisi cette vérité que l'Eglise avait commencé en Marie. Il est prudent de ne pas se servir du mot d'identité pour rendre leur pensée : les Pères distinguaient fort bien Marie et l'Eglise, et précisément parce que cette distinction était évidente, ils ne craignaient pas de paraître parfois les confondre dans une même perspective, pour souligner à quel point ils voyaient déjà en Marie la réalité de l'Eglise. Ainsi par exemple, dans un sermon attribué à S. Cyrille d'Alexandrie, lorsqu'on glorifie « Marie toujours vierge, c'est-à-dire la Sainte Eglise », par qui nous viennent tous les biens spirituels, il s'agit de la personne de Marie, qui par sa maternité divine est à l'origine de toute l'œuvre du salut, mais en qui l'on reconnaît plus spécialement une sorte d'incarnation de l'Eglise, puisque c'est par l'Eglise que nous parvient le salut [26]. La médiation de l'Eglise est aperçue dans celle de Marie.

En Marie, l'Eglise commence donc à se former. Soucieux d'écarter, dans l'interprétation de la doctrine patristique, l'idée que Marie serait source de l'Eglise ou exercerait sur elle une influence, le P. Congar a placé le lien qui les unit dans le plan divin, les a considérés comme deux moments de ce dessein supérieur et a voulu exclure entre elles une autre continuité que celle-là. De cette manière, il n'y aurait pas de dépendance de l'Eglise à l'égard de Marie, mais seulement à l'égard du plan divin. C'est le raisonnement que l'on peut faire à propos de certains types de l'Ancien Testament, qui se bornent à représenter, en vertu du plan divin, une réalité à venir, mais n'ont pas de liaison directe avec elle dans le déroulement de l'histoire du salut, et n'exercent pas d'influence sur elle : la manne, par exemple, figure l'Eucharistie, mais n'est pas en continuité avec elle dans l'économie salvifique et n'exerce pas sur elle de causalité ; elle représente simplement le sacrement à venir par suite de l'intention divine. Dans le cas de Marie, au contraire, il y a une continuité directe, celle que perçoivent les Pères lorsqu'ils reconnaissent en Marie la réalité de l'Eglise, avec la tendance à l'exprimer comme une seule et même réalité. Et de plus, dans cette continuité, ils affirment, au moins implicitement, la position dominante de Marie, par le fait de sa qualité de mère du Christ. Aussi le P. Congar est-il amené lui-même à déclarer que le mystère de Marie est « décisif et enveloppant » pour le

26. *Hom. div.*, 4, *P.G.*, 77, 996 BC. Dans cet hymne d'action de grâces, il ne faut pas prendre le « c'est-à-dire » au sens d'une équation mathématique. Il signifie qu'en Marie médiatrice du salut l'auteur voit, selon une perspective grandiose, l'Eglise elle aussi médiatrice du salut. Quant aux expressions « fils » et « époux », l'une se rapporte à Marie et l'autre à l'Eglise ; les deux qualités sont associées, puisque Marie et l'Eglise sont aperçues l'une dans l'autre, mais elles n'entraînent pas que le Christ soit fils et époux à la fois de Marie et de l'Eglise.

mystère de l'Eglise [27], et que la maternité de Marie engage celle de l'Eglise; n'est-ce pas admettre l'influence et la causalité de l'une sur l'autre?

Dans l'état de pensée de la théologie contemporaine, comment pourrait-on esquisser cette formation de la réalité spirituelle de l'Eglise en Marie?

Deux moments essentiels de la vie de Marie viennent surtout en considération, l'Annonciation et le Calvaire, car ils nous montrent le concours de Marie à l'Incarnation et au sacrifice rédempteur.

Lors de l'Annonciation, Marie a donné son consentement en lieu et place de tout le genre humain. L'affirmation de S. Thomas [28] a été reprise par plusieurs encycliques de Léon XIII, et se retrouve dans la conclusion de l'encyclique de Pie XII sur le Corps Mystique [29]. Elle montre les véritables dimensions, universelles, du « fiat » prononcé par Marie : Marie personnifiait à ce moment toute l'humanité.

Il ne suffirait pas d'expliquer cette portée universelle du consentement en disant que Marie a accepté le salut *en faveur de l'humanité* [30]. Que son acceptation ait bénéficié à tout le genre humain, c'est une vérité tellement évidente qu'elle n'a pas besoin d'être spécialement affirmée. Mais saint Thomas prétend bien affirmer davantage : il dit que Marie tenait la place de toute la nature humaine, et il pense qu'elle a engagé toute l'humanité dans son consentement, car il s'agissait du consentement au mariage spirituel entre le Fils de Dieu et la nature humaine [31]. En Marie, c'est donc l'humanité qui dit son « oui » à l'Incarnation du Verbe. La Vierge personnifie ainsi l'Eglise, c'est-à-dire l'humanité qui coopère à l'œuvre de l'Incarnation.

Et comme le fiat de l'Annonciation révèle cette coopération dans ce qu'elle a de plus grandiose, on ne s'étonnera pas qu'il y ait ici un profond sujet de divergence entre la théologie catholique et la théologie protestante. Le protestantisme se méfie d'un tel concours de l'homme à l'œuvre du salut divin. Aussi Karl Barth dénonce-t-il dans la doctrine mariale catholique l'hérésie par excellence de l'Eglise romaine, hérésie qui se fait jour notamment dans l'interprétation du consentement de Marie au message de l'ange : si ce consentement est donné au nom de l'humanité, un lien étroit est établi entre la coopération de Marie et celle des autres hommes. C'est cette coopération, aussi bien des chrétiens et de l'Eglise que de Marie, que la doctrine

---

27. *Art. cit.*, p. 37.
28. *S. Th.*, III[a], q. 30, a. 1, in c.
29. *Corporis Mystici*, éd. S. Tromp, Rome, 1948, p. 65.
30. Cette interprétation minimisante est celle du P. K. Rahner, dans sa recension de l'ouvrage *Unus Mediator* de A.-M. Köster, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1952, p. 230 s.
31. Sur le sens de l'expression et sur son fondement dans le dépôt révélé, cfr C. Dillenschneider, *Toute l'Eglise en Marie*, dans *Etudes mariales*, 1953, p. 108 s.

réformée se doit de rejeter. Barth définit la position catholique en déclarant que Marie exprime l'idée selon laquelle « la créature humaine collabore (*ministerialiter*) à son salut, sur la base d'une grâce prévenante ; par conséquent, elle constitue aussi très exactement le principe, le prototype et la somme de l'Eglise elle-même » [32]. Le théologien protestant a donc bien aperçu que la coopération de Marie engage celle de toute l'Eglise ; ils les bannit toutes deux parce que ce concours de l'homme dans l'œuvre salvifique lui paraît incompatible avec la souveraineté de Dieu, et parce qu'il ne veut reconnaître qu'une seule médiation entre Dieu et l'homme, celle du Christ. Sa pensée atteste à quel point le mystère de l'Eglise est solidaire de celui de Marie, et comment le « oui » de l'Annonciation entraîne la collaboration de l'Eglise au salut.

Le consentement de Marie à l'Incarnation est notamment caractérisé par sa foi, comme le souligne la louange adressée par Elisabeth sous l'inspiration divine : « Et heureuse celle qui a cru que s'accomplirait ce qui lui avait été dit de la part du Seigneur [33] ! » Cet acte de foi, qui montre la profondeur de sa collaboration à l'œuvre du salut, a été lui aussi accompli au nom de tous les hommes. Il est le commencement de la foi de l'Eglise, commencement qui contient en germe tous les développements futurs de cette foi. Que la tradition ait saisi cette portée universelle de la foi de Marie, nous en possédons un témoignage liturgique dans une antienne du commun des fêtes de Marie : « Réjouis-toi, Vierge Marie : seule tu as terrassé toutes les hérésies dans le monde entier ». Un tel éloge paraîtrait excessif si l'on perdait de vue l'idée sous-jacente : en croyant aux paroles de l'ange, Marie a terrassé d'avance toutes les hérésies, parce qu'en elle s'est formée la foi de l'Eglise, qui sera victorieuse de toutes les erreurs [34]. Dans l'acte de foi de l'Annonciation, toute l'histoire de l'Eglise est d'une certaine manière précontenue ; cet acte détient la force inébranlable qui accompagnera sans cesse la foi de la communauté chrétienne.

Le concours de Marie à l'Incarnation se poursuit par son concours à la Rédemption. Si Marie a prononcé le « oui » de l'Annonciation au nom de tous les hommes, c'est également en leur nom à tous qu'elle

---

32. *Dogmatique*, tr. fr., Genève, 1954, I, p. 133. Nous ne pouvons que faire allusion aux doctrines protestantes, sur lesquelles on consultera notamment J. Hamer, *Marie et le protestantisme à partir du dialogue œcuménique*, dans H. du Manoir, *Maria*, V, 1958, p. 983-1006. Pour K. Barth, nous nous référons à cet article, p. 994.

33. Lc, I, 45.

34. Le texte primitif du répons, d'où vient l'antienne actuelle, comporte la référence à la foi de l'Annonciation : « Gaude Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti quae Gabrielis archangeli dictis credidisti... ». C'est le texte que l'on trouve dans le plus ancien antiphonaire connu, celui de Compiègne. Cfr Dom L. Brou, *Marie, « destructrice de toutes les hérésies », et la belle légende du répons Gaude Maria Virgo*, dans *Ephemerides Liturgicae*, 62 (1948), p. 321.

profère le « oui » silencieux du Calvaire, consommation du premier fiat. Près de la croix, la mère de Jésus participe au sacrifice de son fils, et joint à son offrande celle de l'humanité rachetée, qu'elle représente d'une manière unique. C'est cette participation que la théologie récente a de mieux en mieux éclairée, en l'appelant du nom de Corédemption et en y discernant une collaboration directe à la rédemption objective, de telle sorte que Marie a vraiment contribué à nous mériter le salut. Une telle participation revêt par là un caractère exceptionnel et privilégié, mais elle engage en même temps toute l'Eglise dans la coopération à l'œuvre rédemptrice par l'union au sacrifice du Sauveur.

Observons que la coopération de Marie à l'Incarnation et à la Rédemption domine celle de l'Eglise, parce qu'elle regarde le principe même de l'œuvre salvifique, tandis que le concours de l'Eglise ne concernera que les applications de cette œuvre, les conséquences et prolongements d'une Incarnation et d'une Rédemption déjà acquises. Mais c'est précisément par là que la réalité de l'Eglise commence à se former en Marie, car dans le principe sont incluses, en un sens, toutes les applications.

II. MARIE, MERE DE L'EGLISE

En considérant les analogies qui font de Marie l'image de l'Eglise, nous avons constaté la position dominante de Marie. Aussi ne peut-on se borner, pour exprimer leurs rapports, à l'expression « type de l'Eglise » ; car il faut exprimer cette supériorité de Marie, résultant du fait qu'elle est à la source même de l'Eglise. On en vient ainsi à affirmer que Marie est mère de l'Eglise ; encore faut-il préciser le fondement et la signification de cette assertion [35].

L'affirmation fournit un élément de réponse à la question : Marie est-elle au-dessus de l'Eglise, ou dans l'Eglise ?

Ceux qui tiennent que Marie est dans l'Eglise invoquent la déclaration de S. Augustin, d'après laquelle Marie est inférieure à l'Eglise du fait qu'elle en est une partie : elle est « un membre saint, un membre excellent, un membre suréminent, mais cependant un membre de tout le Corps » [36]. Il est certain que si l'on envisage le Corps mystique, l'unité de tous ceux qui vivent de la vie du Christ, Marie en fait partie ; il s'agit d'un ensemble dans lequel se trouve le Christ lui-même, à titre de Tête du Corps [37]. Il est également certain qu'à regarder l'Eglise au moment de sa constitution formelle, à la Pentecôte, on doit

35. Les *Etudes mariales* de 1953 contiennent une étude consacrée à ce thème : Th. Koehler, *Maria, Mater Ecclesiae*, p. 133-157.

36. *Sermo Denis.* 25, 7 (éd. Morin, *Miscell. Agost.*, p. 163).

37. Cfr M.-J. Nicolas, *Marie et l'Eglise dans le plan divin*, dans *Etudes mariales*, 1953, p. 166.

compter Marie parmi ses membres : « membre suréminent », mais véritable membre, et n'exerçant pas de pouvoir dans l'ordre du gouvernement hiérarchique. Cependant, cette situation de membre ne saurait rendre tout ce que Marie a été et demeure pour l'Eglise.

Il y a une causalité de Marie relativement à la naissance et à la formation de l'Eglise, et cette causalité demeure inscrite à jamais dans sa personne. Elle est fondamentalement impliquée dans sa qualité de mère du Christ, d'où a dérivé celle de mère des chrétiens. Déjà saint Irénée, en voyant toute l'humanité récapitulée dans le Christ, voyait par le fait même cette humanité naître de la Vierge, avec Jésus. C'est en ce sens qu'il comprenait l'expression « premier-né de la Vierge » : Jésus est le premier-né, suivi d'une multitude, car lorsqu'il naît de Marie, « c'est toute l'humanité régénérée qui naît avec lui et en lui [38]. » Nous ne prétendons pas que dans la doctrine d'Irénée, il soit expressément question d'une influence de Marie sur l'Eglise. Cette influence ne commencera à être aperçue avec clarté que dans la théologie médiévale [39]. Mais, telle qu'elle sera formulée plus tard, elle répondra bien au fond implicite de la pensée de l'évêque de Lyon, qui supposait une priorité déterminante de Marie.

Du fait que la causalité que Marie exerce sur la formation de l'Eglise s'enracine dans sa maternité divine et s'exprime dans sa maternité spirituelle à l'égard des chrétiens, c'est bien comme une maternité qu'elle se définit au mieux. Notons que la maternité vis-à-vis de l'Eglise dit quelque chose de plus que la maternité vis-à-vis des chrétiens. Celle-ci implique une relation maternelle à l'égard des individus ; si Marie est mère de l'Eglise, on doit entendre par là qu'elle est mère de la communauté.

Pourquoi doit-on aller jusque-là ? Si Marie est mère du Christ, elle possède déjà le fondement d'une maternité, au moins indirecte, à l'égard de l'Eglise, puisque c'est du Christ que résulte non seulement chaque vie chrétienne dans son individualité, mais l'ensemble de l'Eglise. Et si nous considérons la formation proprement dite de l'Eglise, issue du sacrifice rédempteur, nous y reconnaissons un rôle de Marie qui fonde une maternité plus immédiate. L'Eglise est née du côté transpercé du Sauveur, c'est-à-dire de l'offrande du Calvaire. Or

38. Mgr G. Jouassard, *« Le premier-né de la Vierge » chez saint Irénée et saint Hippolyte,* dans *Revue des Sciences Religieuses,* 12 (1932), p. 517. Cette interprétation des textes d'Irénée nous paraît nécessaire pour équilibrer les vues développées par A. Müller, trop enclin à souligner l'identité entre Marie et l'Eglise et à négliger le caractère unique et primordial de la maternité virginale de Marie. Pour le sens de certains textes, cfr Mgr G. Jouassard, *La Théologie Mariale de Saint Irénée,* dans *L'Immaculée Conception* (VII[e] Congrès *Marial National*), Lyon, 1954, p. 276, n. 15.

39. Pour le développement de la doctrine des rapports entre Marie et l'Eglise au moyen âge, cfr H. Coathalem, *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII[e] siècle,* Rome, 1954 ; et les travaux du P. H. Barré, en particulier *Marie et l'Eglise, Du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand,* dans *Etudes Mariales,* 1951, p. 59-143.

dans cette offrande, Marie s'est jointe à son fils pour contribuer à obtenir le salut du genre humain et la constitution de l'Eglise. Certes, elle n'a rempli cette mission qu'en totale dépendance vis-à-vis du Christ, et à un titre secondaire par rapport à lui ; mais elle n'en a pas moins joué un rôle efficace dans la naissance de l'Eglise, le rôle d'une maternité dans la douleur.

De cette maternité, le P. Braun a même cru trouver l'indication dans l'Evangile. Il estime que par les mots : « Femme, voici ton fils ! » [40], le disciple bien-aimé est de quelque manière identifié à Jésus, en qui tous les disciples sont ramenés à l'unité ; dès lors Marie est proclamée mère de la communauté chrétienne, de l'Eglise [41]. On peut se demander si ce n'est pas dépasser le sens du texte, car si une analyse peut montrer que dans cette scène le disciple bien-aimé représente tout disciple de Jésus, et que par conséquent Marie est déclarée mère de chaque chrétien, on voit moins bien à quel titre ce disciple pourrait représenter la communauté comme telle. Il paraît plus vraisemblable que le Christ a indiqué, d'une manière symbolique, la vérité qui concerne plus immédiatement la vie de chaque chrétien : chacun a Marie pour mère. On ne s'étonnera pas qu'il ait laissé pour l'instant dans l'ombre la vérité de nature plus abstraite et plus spéculative, que Marie devient mère de l'Eglise. Mais ce que le texte évangélique ne suffit pas à établir, la réflexion théologique sur la Corédemption le met en lumière. Par sa participation au sacrifice de la croix, Marie n'a pas seulement engendré les chrétiens à la vie de la grâce ; elle a contribué à former leur unité, leur communauté. En effet, elle a collaboré à l'obtention de tout le fruit de l'œuvre rédemptrice, et donc de la nouvelle unité humaine : le sacrifice du Calvaire, auquel elle concourait, avait notamment pour objectif « de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » [42]. C'est par conséquent de cette unité, incarnée dans l'Eglise, que Marie est la mère.

Si l'on était tenté de trouver trop forte l'appellation de mère de l'Eglise, d'une Eglise qui, sous bien des aspects, est plus vaste que Marie, et qui doit avant tout au Christ son existence, il faudrait se rappeler que ce titre est moins surprenant que celui de mère de Dieu, exprime un mystère moins stupéfiant que la maternité divine. La qualité de mère de l'Eglise ne suppose pas que Marie soit de tous points supérieure à l'Eglise, pas plus que le titre de Théotokos ne signifie qu'elle soit en tout supérieure au Verbe incarné, ce Verbe dont elle a tout reçu, même sa maternité. Que l'Eglise déborde largement Marie par son ampleur, cela ne s'oppose donc pas à ce qu'elle ait vraiment Marie pour mère, puisque le fait de dépasser toute créature par sa

40. Jn, XIX, 26.
41. *La Mère des fidèles*, Tournai, 1953, p. 109-113. Pour la discussion de ce point, cfr notre ouvrage *Marie dans l'Evangile*, Paris, 1958, p. 169 s.
42. *Jean*, XI, 52.

grandeur divine n'empêche pas le Christ d'être authentiquement, même dans sa personne divine, le fils de Marie.

De plus, la maternité à l'égard de l'Eglise n'implique pas que Marie soit l'origine principale de la communauté chrétienne, sa source prédominante. Déjà dans toute génération humaine, la mère n'est pas la seule cause de l'existence de l'enfant ; elle contribue en partie à la formation de son corps, mais c'est Dieu qui est directement auteur de l'âme du nouvel être, et néanmoins la femme qui met l'enfant au monde est vraiment sa mère. Dans le cas de l'Eglise, c'est le Christ qui est la cause prédominante ; c'est lui qui essentiellement fonde l'Eglise et imprime en elle sa marque, et c'est lui qui lui donne ses pouvoirs divins. Aussi l'Eglise est-elle faite avant tout à l'image du Christ. Mais justement pour être faite à l'image du Christ, elle a été faite également à l'image de sa mère. Venu en ce monde grâce à la coopération de Marie, le Fils de Dieu a requis cette coopération pour la venue au monde d'une Eglise faite à sa ressemblance. Il a voulu que, comme lui, cette Eglise ait une mère, la sienne.

Dès lors, dans la génération de l'Eglise, Marie joue un rôle, rôle dont elle doit à son fils toute la puissance et toute l'efficacité. Par cet enfantement, elle imprime dans l'Eglise sa propre ressemblance, lui transmet ses propres traits. C'est ainsi que l'Eglise porte en elle le reflet de Notre-Dame. A côté de ce qui assimile son visage à celui du Christ, il y a ce qui évoque la Vierge de l'Annonciation et du Calvaire ; il y a dans l'Eglise la maternité, et tout ce qui est collaboration avec le Christ, adhésion à lui par la foi, union à lui par l'amour, offrande de douleur associée à la sienne. L'Eglise prolonge à la fois le Christ et la coopération de Marie avec lui.

Finalement, pour caractériser les rapports de Marie et l'Eglise, c'est le titre de mère de l'Eglise qui est le plus adéquat. Il indique la position dominante de Marie, sa supériorité ; il exprime la causalité exercée par Marie sur la formation de l'Eglise, et spécifie qu'il s'agit d'une causalité maternelle, pareille à celle d'une génération ; il montre par le fait même comment la réalité spirituelle de l'Eglise s'inaugure en Marie ; il justifie la ressemblance de l'Eglise avec Marie, cette ressemblance qui est une note distinctive de la génération. Marie est type de l'Eglise parce qu'avant tout elle en est la mère. Et cette maternité cadre parfaitement avec les autres aspects de la mission de Marie dans l'économie du salut, la maternité divine, la Corédemption et la maternité spirituelle. En fait elle forme le joint entre d'une part la maternité divine et la Corédemption, et d'autre part la maternité spirituelle. Pour être complètement mère dans l'œuvre du salut, Marie devait être non seulement mère du Rédempteur et mère des chrétiens, mais encore mère de l'Eglise.

Louvain Jean GALOT, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

De l'Orient et de l'Occident

L'EGLISE ET LES CIVILISATIONS
(suite)

VII. LE DESSEIN DE DIEU EN ACTION DANS L'HISTOIRE

LE RASSEMBLEMENT DU PEUPLE DE DIEU DANS L'A.T.

Il arrive parfois dans les recherches actuelles de l'archéologie que ce ne soit qu'en survolant de très haut un territoire qu'on découvre soudain le tracé d'une ville ou le plan d'un monument enfouis sous les sables. Ainsi nous semble-t-il du dessein de Dieu à travers l'Histoire Sainte de son Peuple. Il y a une sorte de plan d'ensemble, riche de signification profonde, qui ne se dégage qu'en la survolant de très haut. Mais l'Ecriture même nous fournit les points de repère, qui permettent de dégager le sens des ensembles.

Qu'est-ce donc qui apparaît quand on regarde, sur une carte du monde antique, ces migrations et ces pérégrinations qui constituent l'histoire du Peuple de Dieu? A toutes ses étapes et pour ainsi dire en toute sa largeur et en toute son épaisseur, l'Histoire Sainte du peuple de Dieu, conduite de sa main, apparaît en gros traits comme un double mouvement pour le rassembler, le rapatrier de l'Orient et de l'Occident vers la Terre Promise.

Dans toutes ses phases successives, qui réalisent, sur des plans divers, la progression du dessein de Dieu vers sa phase définitive, et qui en signifient l'ultime dépassement, le processus de constitution du peuple choisi est un rassemblement providentiel de l'est et de l'ouest.

Cela apparaît déjà manifeste et mystérieux dans l'histoire du clan d'Abraham telle que nous la raconte la Genèse, première cellule vivante du Peuple choisi, première incarnation de son destin, première esquisse des promesses.

Le clan d'Abraham s'enracine fortement à l'Orient. « Terah prit son fils Abram, son petit fils Lot, sa bru Saraï... il les fit sortir d'Ur des Chaldéens pour aller au pays de Canaan, mais arrivés à Harân, ils s'y établirent » (*Gen.*, XI, 31). Harân est encore à l'est de la Palestine... c'est là que l'appel de Dieu retentit : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple » (*Gen.*, XII, 1). L'appel de Dieu est un appel au départ, il le fait sortir de ce pays, vers une terre encore inconnue. Départ définitif. Même plus tard quand il s'agira de marier Isaac, le fils de la promesse, Abraham repousse énergiquement la

proposition du serviteur qui voudrait entraîner le fils à retourner au pays d'où est sorti le père : « Garde-toi bien de ramener mon fils là-bas. C'est Yahvé le Dieu du ciel et le Dieu de la terre, qui m'a pris de ma maison paternelle et du pays de ma parenté, qui m'a dit et qui m'a juré qu'il donnerait ce pays à ma descendance » (*Gen.*, XXIV, 5). Il y a là une intention divine. Cependant si Dieu conduit manifestement Abraham à travers toutes les difficultés et toutes les embûches vers cette Terre Promise, il ne l'y conduit pas tout droit. Ou plutôt le chemin droit pour entrer dans la Terre Promise selon le dessein de Dieu, c'est de passer par l'Egypte.

Dieu accomplit manifestement son plan avec une sûreté absolue, avec une précision parfaite, mais ce dessein même se manifeste en ce qu'il ramène Abraham et sa famille, non seulement de l'est mais de l'ouest. Il passe à travers toute cette terre qui lui sera donnée, entre Béthel et Aï, en un lieu que la Genèse repère exactement (XII, 8) et Dieu ne lui laisse pas ignorer que c'est là le pays qu'il lui donnera (XII, 7), mais ce n'est pas l'heure de s'y installer.

De campement en campement il arrive au Négeb, et voici : « Il y eut une famine dans le pays et Abram descendit en Egypte pour y séjourner car la famine pesait lourdement sur le pays » (XII, 10).

Dieu protège manifestement son séjour, mais plus encore il provoque et protège son départ... Car ce n'est point là encore le terme vers lequel il le conduit. C'est le Pharaon lui-même qui le fait reconduire à la frontière, lui, sa femme et tout ce qu'il possédait.

Alors, il peut entrer pour de bon en Terre Promise pour y former le peuple de Dieu : « D'Egypte Abram, avec sa femme et tout ce qu'il possédait, et Lot avec lui, remonte au Négeb... jusqu'à Béthel à l'endroit où sa tente s'était dressée d'abord entre Béthel et Aï » (*Gen.*, XIII, 1-3). Ainsi il revient sur ses pas... Mais non, ce n'est pas un détour. Alors seulement il peut fonder le peuple de Dieu, au lieu que Dieu lui donne et où il l'a conduit, le menant vers son but comme un pasteur conduit son troupeau, le ramenant de l'Orient et de l'Occident. Il célèbre le nom de Yahvé car son dessein s'est accompli. Abraham le comprend ; il élève un autel, offre un sacrifice ; alors, malgré la sécession de Lot, Dieu lui promet de lui donner tout le pays et d'étendre sa descendance au-delà de toute imagination vers tous les points de l'horizon : « Parcours le pays en long et en large car je te le donnerai » (*Gen.*, XIII, 17). Alors il entre vraiment en Terre Promise, en cette terre que Dieu lui donne pour refaire l'unité humaine dans la catholicité de la famille de Dieu.

Mais voici que la manifestation de ce dessein s'élargit encore d'une façon merveilleuse. Ce n'est plus seulement une famille que Dieu conduit c'est un Peuple : un rassemblement de familles, les douze tribus d'Israël. La descendance d'Abraham élargie aux dimensions d'un peuple : le Peuple de Dieu.

Avec une insistance mystérieuse voici que le Seigneur les conduit par les mêmes chemins. Il ne se contente pas de faire prospérer son peuple sur la Terre promise et d'en élargir progressivement les frontières jusqu'aux extrémités du monde pour une conquête politique, qui aurait assez bien répondu à l'attente juive. Mais brisant ses espérances charnelles, il renouvelle son choix.

Pour former son peuple, il conduit en Egypte Joseph, qui en devient le maître (*Gen.*, XLV, 7, 9). Ainsi Dieu sauve son peuple une fois encore de la famine... Mais ce n'est pas pour l'installer en terre étrangère, c'est pour l'en sauver. Bien plus c'est en le délivrant de la servitude égyptienne que Dieu, par son chef Moïse, constitue son peuple. Il est le Peuple tiré d'Egypte, par la main de Yahvé. Il célèbre son passage du pays de servitude au pays que Dieu lui donne, à travers le désert, comme la grande fête de ses origines et le jour de sa naissance.

Il est impossible de citer les textes qui célèbrent ce grand dessein de Dieu sur son Peuple. C'est toute la Bible qui résonne de cette joie, qui célèbre cette délivrance et y trouve le motif fondamental de sa reconnaissance et de son adoration [9]. Là s'est nouée leur alliance pour toujours. En ce départ, en ce passage, et sous cette protection il a reçu sa loi. Il est devenu lui-même en passant d'Egypte à la Terre Promise.

Cependant là ne s'arrête pas son histoire, là ne s'arrête pas le dessein de Dieu, parce que là ne s'arrête pas ce qu'Il révèle de lui-même dans le destin de son peuple et à travers son histoire.

Une seconde série de merveilles restera caractéristique de l'histoire du peuple de Dieu : l'exil et le retour d'exil. Là encore impossible de détailler les faits. C'est tout le message des grands prophètes qui annonce la punition et la délivrance et en dégage le sens. A travers ces péripéties Dieu forme son peuple à un idéal nouveau. Il élève peu à peu un petit reste en Israël à la hauteur d'une attente spirituelle qui dépasse ses frontières politiques et d'une pureté de cœur qui dépasse le formalisme légal. Le retour d'exil sera autre chose que l'entrée initiale en Terre promise. Le temple sera moins beau, mais le culte exigé sera plus pur, la loi mystérieusement restaurée, renouvelée et intériorisée. En fait ce retour est une entrée dans la véritable Terre Promise, telle que Dieu la prépare à son Peuple. Il commence précisément à lui faire saisir que cette Terre merveilleuse dépasse les frontières d'un royaume et les limites d'un peuple pour s'ouvrir aux nations. C'est une patrie spirituelle.

Dès lors ce Dieu qui conduit et forme son Peuple, n'est plus seulement celui qui le sauve d'Egypte pour le faire entrer en Terre de

9. Voir par exemple : *Deut.*, IV, 18-20; *Ps.* CV, 21; CXIII, 1 et la note de Y. Congar, *Le Mystère du Temple*, Paris, Edit. du Cerf, 1958, p. 79.

Palestine, mais aussi celui qui le délivre de l'exil pour le ramener vers un monde nouveau, une patrie spirituelle ouverte à tous les peuples. C'est Celui qui délivre son peuple de l'Egypte et de Babylone, qui le rassemble de l'Orient et de l'Occident.

C'est ainsi que l'auteur du livre de la Consolation d'Israël résume le dessein de Dieu sur son peuple et annonce au terme de ce rassemblement de l'est et de l'ouest sa venue rédemptrice :

« Oui, ainsi vous parle Yahvé : Vous avez été vendus gratuitement et vous serez rachetés sans argent. Oui, ainsi parle le Seigneur Yahvé : Mon peuple descendit autrefois en Egypte pour y séjourner, puis Assur l'opprima violemment. Mais maintenant... puisque mon peuple a été pris gratuitement et que ses dominateurs poussent des cris de triomphe... et que, tout le jour, mon nom est blasphémé... C'est pourquoi, oracle de Yahvé, mon peuple connaîtra mon nom, il comprendra ce jour-là que c'est moi qui dis : « Me voici ! » (*Is.*, LII, 3-6).

LE CHRIST RASSEMBLE L'HUMANITÉ DE L'ORIENT ET DE L'OCCIDENT.

Ce nom du Dieu Sauveur qui sera révélé à son peuple, c'est le nom de Jésus. Cette présence rédemptrice, c'est l'Incarnation. Ainsi ce geste de rassemblement de l'Orient et de l'Occident demeure vrai en Jésus et pour son Eglise.

Ou plutôt il n'est vrai qu'en Lui et pour Elle. C'est parce que le Christ et son Eglise devaient être le rassemblement des élus de Dieu, venus de l'Orient et de l'Occident, que sans cesse dès les origines Dieu rassemble son Peuple de l'est et de l'ouest. En Lui, s'accomplit ce dessein. En Lui se forme le véritable peuple de Dieu. Il est l'Israël de Dieu.

C'est pourquoi dans le Christ lui-même va apparaître d'abord la rencontre et le dépassement de l'Orient et de l'Occident : tout son destin est chargé d'une intention divine. Bien plus il manifeste l'intention suprême de Dieu sur l'histoire humaine : Il est la clé de l'histoire.

Tous les faits sont ici suprêmement riches de sens. Jésus va naître de la famille d'Abraham, de la race de David en cette Terre promise, qui est géographiquement une sorte de charnière aux confins de l'Orient et de l'Occident. Le lieu et le moment de sa naissance sont préparés de la main de Dieu depuis les origines du monde. L'histoire entière de l'humanité converge vers ces instants. La Vierge Mère est convoquée à Bethléem pour l'événement. Jésus naîtra ainsi comme plus explicitement relié à son peuple. C'est parce qu'il est de la race de David qu'il leur faut venir là. C'est en tant que fils de David et rejeton de la grande famille d'Abraham, venu des extrémités de l'Orient, qu'il va naître ici d'une mère de lignée royale. Mais déjà il subit dans sa naissance un édit de l'empereur, et il vient au monde recensé comme un sujet de l'empire d'Occident. Il est né au confluent de deux mondes, parce qu'il est venu pour les rassembler dans l'unité.

Mais s'il faut lui donner un nom et déterminer son appartenance, la Bible n'hésite pas. Il est de l'Orient, ou plutôt et c'est bien autre chose, il est l'Orient, le Levant : la Lumière du monde : « Oriens ex alto » [10].

Mais le nom biblique, loin de rattacher le Christ à une civilisation plus qu'à une autre, marque bien plutôt sa transcendance par rapport à toute civilisation. Il est tellement au-delà de toute la sagesse et de toute la lumière, qui peut venir des confins de l'Orient qu'il apparaît immédiatement comme la lumière même de l'Orient, « lumière véritable qui éclaire tout homme, il venait dans le monde » (*Jn*, I, 9). Il éclaire l'Orient, il instruit les sages et dépasse le soleil en lumière.

Tel est le sens mystérieux de cette première manifestation du Seigneur que l'Eglise célèbre dans la grande fête de son Epiphanie. Les mages viennent d'Orient, l'évangile de saint Matthieu ne nous le laisse pas ignorer, et il y voit l'accomplissement des prophéties sur le Christ : « magi ab oriente venerunt » (*Matth.*, II, 1). Etaient-ils rois, étaient-ils trois comme le veut la tradition : la Bible ne nous le dit pas. Mais bien plutôt ce qu'elle nous désigne à travers ces personnages mystérieux, venus des confins du monde, c'est la sagesse de l'Orient. Ce sont des sages. Or ils ont vu l'étoile du Seigneur en Orient. Sa lumière éclaire leur lumière, sa sagesse dépasse leur sagesse et conduit leurs pas. Elle les conduit à la Révélation, elle les conduit à Jérusalem, aux prêtres, à la Bible, à la Parole de Dieu, annoncée par les prophètes. Alors leur sagesse, confiante en cette Parole, découvre le Sauveur du monde ; l'étoile qu'ils avaient vue en Orient les conduit jusqu'à lui, la main de Dieu ne les a pas abandonnés et, pleins de joie, ils se prosternent, ils adorent et déposent aux pieds du Sauveur du monde les trésors des pays lointains. A juste titre toute la tradition a vu en cette première manifestation du Christ une annonce providentielle de l'universalisme du salut qu'il apporte.

Il est la lumière du monde : le Soleil levant, l'Orient annoncé par les prophètes. Mais ce titre loin de restreindre sa mission en souligne l'universalité. Comme le soleil en sa course, le Christ est celui qui rejoint à travers le grand Jour de l'Histoire sainte du monde l'Orient et l'Occident. Au-delà des frontières humaines il domine les peuples et les éclaire de sa lumière : « Qui a suscité de l'Orient celui que la victoire appelle à chaque pas ? Qui lui offre les nations et abaisse les rois ? » (*Is.*, XLI, 2).

Par un dessein admirable de Dieu, les démarches du Christ rejoignent les pérégrinations d'Israël, ses pas entrent dans ses traces. On dirait que, pour nous permettre de Le mieux reconnaître comme l'héritier du Peuple choisi, Dieu veut que tous ses traits se retrouvent

10. C'est ainsi que l'annonçait le prophète Zacharie : « Adducam servum meum Orientem » (III, 8 ; VI, 12). Et c'est ainsi que le salue le père du Précurseur, le Zacharie du Nouveau Testament : « Oriens ex alto » (*Luc*, I, 78).

en Lui, que la figure s'accomplisse dans la réalité et l'histoire juive dans l'histoire chrétienne. Lui aussi il vient de l'Orient et de l'Occident, et il n'entre dans la Terre promise de sa manifestation messianique qu'au-delà d'une double démarche convergente et d'un passage au-delà de l'est et de l'ouest.

Lui aussi il sera sauvé d'Egypte, et saint Matthieu, qui cherche à travers tout l'évangile l'accomplissement de l'Ancien Testament, ne nous laisse pas ignorer après la visite des Mages que cela aussi fait partie du dessein de Dieu et comporte une référence mystérieuse aux promesses (*Matth.*, II, 13-15).

Mais à travers cette mytérieuse surimpression de la prophétie et de sa réalisation, ce qui apparaît à l'évangéliste c'est bien que le véritable Israël de Dieu c'est le Christ et, par conséquent, que c'est en Lui que s'accomplit en sa plénitude de sens divin et de valeur spirituelle ce retour d'Egypte sous la protection de Dieu, qui reste le trait le plus saillant du destin providentiel du peuple élu. Cette prophétie, vécue déjà dans un fait d'une portée incalculable, l'Exode, et plus encore son accomplissement en Jésus-Christ portent en eux une richesse d'enseignement, une bonne nouvelle pour l'humanité qui fait partie de la révélation qu'apporte le Verbe incarné.

Mais cette révélation reste encore cachée pendant toute la vie de Jésus à Nazareth. Elle ne trouve son complément et son achèvement lumineux qu'au moment du baptême de Jésus, au moment où, lui aussi, à son heure, passe le Jourdain et, comme le peuple d'Israël, au-delà du fleuve, où il est plongé, entre dans la terre que Dieu lui donne, dans cette terre où vont s'accomplir les miracles et où va se répandre la connaissance de Dieu en son Fils : La Terre promise : « La loi et les prophètes vont jusqu'à Jean : depuis lors le Royaume de Dieu est annoncé ! » (*Luc*, XVI, 16).

Avant de commencer son ministère qui est vraiment l'inauguration de la nouvelle alliance, Jésus, conduit par l'Esprit, doit passer encore quarante jours en ce désert à travers lequel les juifs autrefois sont passés au retour d'exil. Ce désert ce n'est pas seulement l'aridité d'une terre sans eau, c'est l'image physique de l'épreuve, de l'exigence divine de la confiance totale mise en Dieu pour entrer dans les merveilles qu'il accomplit, à travers le baptême, vers une terre nouvelle où l'humanité se rassemble.

En son humanité sainte il a voulu non seulement, Israël nouveau et véritable, revivre et accomplir toutes les péripéties de l'histoire de l'Israël antique, mais encore vivre le drame même de l'humanité de tous les temps, qui doit être arrachée à la domination du monde et à la domination du démon pour être régénérée dans les eaux de la grâce et entrer dans une Terre nouvelle : le Paradis retrouvé.

C'est ici la véritable Terre promise. C'est ici que l'humanité se ras-

semble. C'est ici que le dessein de Dieu apparaît : se donner en son Fils à l'humanité entière, lui communiquer sa vie pour la rassembler en Jésus et recréer en elle et pour elle un monde filial.

Cependant cette lumière ne se lève que progressivement. A travers toute la vie publique on pourrait relever pas à pas des manifestations certaines de l'universalité du message chrétien : un germe vivace de catholicité. D'autre part on pourrait relever également à travers l'Evangile une sorte de courant de restriction à cet universalisme de la mission du Christ. Malgré le mauvais accueil et l'incrédulité des juifs il n'ira pas lui-même porter l'Evangile aux terres lointaines. La mission qu'il a reçue du Père le consacre à ce peuple, car Dieu est fidèle à ses promesses : « Je n'ai été envoyé que pour les brebis perdues de la maison d'Israël » (*Matth.*, XV, 24).

Avant que le message évangélique ne soit adressé officiellement au monde entier, il faut qu'un événement central dans l'histoire religieuse du monde intervienne : la mort et la résurrection du Christ. Avant que l'héritage d'Israël ne soit versé aux nations, il faut qu'il s'en soit définitivement rendu indigne par le meurtre du Messie. C'est ce passage aux nations, au-delà de la mort et de la Résurrection du Christ, que les apôtres annoncent à tous à partir de la Pentecôte (cfr *Act.*, II, 22-39).

Celui qui a été rejeté par son peuple offre sa vie pour les péchés du monde. Il est l'agneau immolé dont le sang nous sauve pour une pâque nouvelle. Non plus seulement le premier passage vers la Terre promise qui est le signe avant-coureur des bienfaits de Dieu, non plus même seulement ce baptême d'eau et ce passage du Jourdain vers la terre des miracles où Jésus se manifeste Sauveur, mais ce passage définitif pour lequel nous sommes plongés dans l'eau et dans l'Esprit, nourris de son corps et de son sang, pour entrer tous ensemble, réunis de tous les points de l'horizon, dans la véritable Patrie. C'est pourquoi la proclamation de sa mort est inscrite au sommet de la Croix dans les langues des nations, en hébreu, en latin et en grec (*Jn*, XIX, 20).

Ainsi naît du côté transpercé de Jésus, un peuple nouveau : l'Eglise. La vie que son Père lui rend, c'est la rédemption du monde. C'est pourquoi au lendemain de la résurrection il confère aux apôtres l'Esprit qui remet les péchés et bientôt il les envoie annoncer la bonne nouvelle du salut « à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux confins du monde » (*Act.*, I, 8).

L'ÉGLISE RASSEMBLEMENT DE L'ORIENT ET DE L'OCCIDENT DANS LE CHRIST.

Dès qu'elle apparaît l'Eglise est catholique. Dès le premier instant de sa vie elle proclame en toutes langues la gloire du Sauveur et tous

les peuples se rassemblent pour accueillir dans la foi le salut en Jésus-Christ.

Les voici déjà devant le cénacle au jour de la Pentecôte rassemblés de tous les points cardinaux pour recevoir l'annonce du Salut, se demandant entre eux quelle est cette merveille que Dieu a faite pour eux (*Act.*, II, 8-12). Regardons sur la carte du monde antique ce que représente ce rassemblement ! Oui, les promesses faites à Abraham et à sa postérité pour toujours sont accomplies dans le Christ : « Des extrémités les peuples accourent, Dieu rassemble son peuple une dernière fois du désert et de l'Egypte, de l'Orient et de l'Occident ».

Dès son origine, l'Eglise est foyer d'expansion de vie chrétienne et centre de rassemblement, elle a mission de faire pénétrer la vie du Christ jusqu'aux extrémités du monde et d'unifier tous les peuples en Lui.

Les Actes des apôtres nous ont retracé les premières étapes de ces développements merveilleux de l'Eglise dans le monde. L'entrée des païens dans l'Eglise, leur accession à la plénitude de l'Esprit dans le Christ au même titre que les Juifs, sous l'autorité de Pierre, l'extension de la famille d'Abraham aux nations sont soulignées et magnifiées de façon solennelle (*Act.*, X et XI).

Le mystère d'une humanité rassemblée de l'Orient et de l'Occident en une seule famille, en un seul Peuple, s'accomplit dans le Christ par l'Eglise.

Toute l'histoire du monde ne sera plus maintenant que l'accomplissement de ce grand *geste divin*. L'itinéraire suivi par Israël, les chemins du Christ étaient les signes tracés sur la carte pour nous révéler progressivement l'unité, le sens et le but du dessein de Dieu sur le monde.

VIII. LE SENS SPIRITUEL DU RASSEMBLEMENT DE L'ORIENT ET DE L'OCCIDENT

Sans aucun doute un dessein providentiel souligné tant de fois dans l'histoire du peuple de Dieu, dans l'histoire du Christ lui-même en son passage terrestre, dans l'histoire de l'Eglise, son corps mystique, une intention si profonde qu'elle commande pour ainsi dire d'un bout à l'autre les structures mêmes de l'histoire sainte comporte un enseignement spirituel. A travers ces faits Dieu se révèle et nous révèle son dessein sur l'humanité unifiée dans le Christ. Si d'un bout à l'autre de l'histoire son geste divin est de rassembler son peuple, et d'unifier son Eglise de l'Orient et de l'Occident, c'est que ce rassemblement, cette conduite, cette unité concernent l'essence même du christianisme.

Ce geste comme tous les grands gestes de Dieu n'est pas un geste

passé, c'est un geste éternel et, par le fait même, un geste éminemment actuel. L'actualité même de l'histoire, c'est Dieu qui rassemble son peuple de l'Orient et de l'Occident dans son Eglise.

Il y a peu de perspectives qui nous permettent de mieux saisir la splendide unité de la Révélation. Entre les faits et la doctrine, entre la partie historique et la partie prophétique, entre l'Ancien et le Nouveau Testament il y a harmonie, continuité et progrès. Sans cesse il est vrai de dire du Dieu qui se révèle, ce qu'on dira plus tard du Christ : « coepit facere et docere ». Il commence par agir puis il enseigne. Les faits, l'histoire même du Peuple de Dieu sont déjà une révélation. Mais les prophètes et les sages interprètent pour tous le sens caché des faits et révèlent par la parole le mystère qu'ils expriment en acte. Que le Peuple de Dieu soit rassemblé de l'Orient et de l'Occident, rappelé d'Egypte et sauvé d'exil, c'est là un mystère de Dieu que la parole inspirée est chargée d'exprimer. Ce mystère est tendu en avant vers le Christ qui l'accomplit dans la plénitude des temps à la fois dans son histoire et dans son enseignement. Et cet accomplissement même de l'Ancien Testament dans le Nouveau est encore tendu en avant, comme le signe précurseur et le gage de l'accomplissement dernier des promesses à la fin des temps. Les derniers gestes de Dieu dans l'Histoire du monde accompliront en fait dans leur plénitude dernière toute l'économie de l'Ancien et du Nouveau Testament et révéleront aux yeux de tous, dans la lumière du grand Jour, le dessein de Dieu, dont l'Eglise fait resplendir l'aurore.

La délivrance d'Egypte et le retour d'Exil portent un message de Dieu au cœur de son Peuple et ce message concerne aujourd'hui même la vie de son Eglise.

LA DÉLIVRANCE D'ÉGYPTE.

L'Ecriture elle-même ne nous laisse pas entièrement dépourvus pour découvrir le sens spirituel des faits que nous venons d'analyser.

L'Egypte, dans la mémoire d'Israël et dans la lumière de la Bible, reste le pays de la servitude et du travail, de l'asservissement par le travail aux ambitions terrestres du pharaon. L'israélite en Egypte, c'est l'homme asservi au travail pour la construction du temporel : « Manus eius in cophino servierunt » (*Ps.* LXXX, 7). Les couffins dans lesquels pendant des années ils ont charié tous les matériaux de la construction terrestre restent le symbole de ce travail asservissant. L'œuvre écrase l'homme : son corps, sa tête, ses membres sont dominés par le poids de la construction entreprise à la gloire d'un homme. Il n'émerge plus au-dessus de ce qu'il fait... Mais il s'y perd. L'œuvre n'est plus au service de l'homme, mais l'homme est réduit au rang de rouage de la production, d'élément du monde temporel, dégradé, asservi au sens le plus fort du terme.

Le juif est littéralement captif en Egypte : éloigné de sa véritable patrie, du monde spirituel où il respire, où il vit, où il est lui-même. Sans doute il profite à sa manière des jouissances terrestres de ce pays où la productivité domine la vie. Au désert les Juifs se rappelleront « les oignons d'Egypte », ces nourritures plus épicées que la manne, dont ils profitaient là-bas. Mais c'étaient là nourritures étrangères. Ils ne sont point faits pour ces biens, ni pour ces liens. Cette terre restera pour eux « la terre étrangère », un monde qui ne parle pas notre langage, ne se réfère pas aux mêmes lois et ne mesure pas selon les mêmes poids.

Dieu seul délivre Israël de cette captivité, de ce travail forcé, de ces faux biens, de cette aliénation. Il est « Celui qui délivre Israël d'Egypte ». C'est la marque même de sa puissance et de sa bonté.

Dieu délivre son peuple de l'asservissement au travail, à la richesse, au pouvoir, d'un mot de la servitude du temporel, pour le conduire vers des biens nouveaux. Il suffit de s'ouvrir pour les accueillir. Invitation divine au dépassement du temps pour entrer dans les biens éternels de la promesse : « Dilata os tuum et implebo illud » (cfr *Ps.* LXXX, 7-10).

Ce mystère est actuel, son sens spirituel reste présent.

Il est repris en Jésus-Christ pour nous assurer qu'il dépasse le temps et concerne l'homme nouveau. Ce n'est pas hier que Dieu fait sortir son peuple d'Egypte, c'est aujourd'hui. Ce n'est pas hier que Dieu ramène son Christ d'Egypte, c'est en ce moment. Ce mystère du Christ s'accomplit incessamment dans l'Eglise. C'est aujourd'hui encore qu'Il peut dire : « D'Egypte j'ai rappelé mon fils » (*Matth.*, II, 15).

C'est actuellement qu'il nous délivre. Et cette pâque enfin que le peuple entier célèbre de son passage de la servitude à la liberté, et que le Christ accomplit, c'est notre Pâque. En Lui nous la vivons. Il est notre Pâque : en Lui chaque jour son Eglise se forme en passant de la servitude à la liberté et de la mort à la vie. La liturgie de la veillée pascale ne nous le laisse pas ignorer. Non seulement elle nous fait relire dans l'Exode la délivrance des Hébreux à travers la Mer Rouge, mais elle nous la fait célébrer comme un mystère actuel de notre vie d'Eglise [11].

Quelle est donc cette servitude dont Dieu nous délivre aujourd'hui? Quelle est cette Egypte dont le Christ nous fait sortir pour former dans cet exode même son peuple vivant et unifié? N'est-ce pas la servitude des éléments du monde, la servitude de l'homme enchaîné à la réalisation, à l'exécution et à l'écroulement d'un dessein purement temporel? De l'homme asservi à la construction des choses qui passent

11. *Ex.*, XIV, 24-31; XV, 1 et versets après la seconde lecture de la veillée pascale.

et aliéné dans la production? De l'homme dont on se sert pour faire quelque chose et qui n'est plus à l'image de Dieu le roi de la création?

Qui rendra à l'homme sa dignité? qui lui fera relever la tête? qui le fera sortir d'Egypte? qui lui donnera, du plus petit au plus grand, de savoir que, s'il est pris dans le temps, il dépasse le temps; que, s'il travaille dans le monde, il dépasse le monde? Qui lui rendra une sagesse?

Le Christ seul est la Sagesse du monde. Parce que seul, éternel dans le temps, il nous éclaire à nous-mêmes le reflet divin en nous qui nous fait saisir la caducité, la relativité du temporel. Seul il relève la dignité de l'homme au-delà de tout ce qu'il fait, pour ce qu'il est. Seul il sauve la dignité humaine des servitudes de la vie et la liberté de l'esclavage.

Il a été le premier travailleur : parce que le premier il a saisi et assumé le travail humain non comme un esclavage auquel l'homme se soumet malgré lui et dans lequel il se perd, mais comme une œuvre à laquelle il consent et en laquelle il s'accomplit dans l'amour.

Cette sagesse de Dieu est essentielle au christianisme. Elle est le sel, qui assaisonne et qui conserve toutes les nourritures terrestres. Ce sel qu'on nous fait goûter au jour du baptême et dont la saveur âcre et salutaire est le condiment nécessaire de tous les aliments du temps.

La sagesse chrétienne porte en elle cette royauté sur le temporel. Nul n'y entre qui n'ait saisi un jour du dedans la disproportion infinie du temps et de l'éternité, et qui n'ait établi son âme dans l'éternel. C'est cette sagesse qui fait les vierges, les confesseurs, les martyrs.

C'est cette sagesse qui permet de dépasser les conflits, de dominer les événements, de supporter les contradictions, d'accepter les travaux et de garder aux profondeurs de l'âme des immensités de Paix.

C'est cette sagesse que l'Eglise nous fait tant de fois demander dans la liturgie, comme fruit de notre union avec le Christ, afin qu'il nous apprenne au jour le jour « à dépasser les choses terrestres », à mépriser ce qui passe, à passer par les choses du temps sans perdre les éternelles.

Chacune de ces prières d'Eglise finit par la même formule qui garde la plénitude de son sens : « Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum ».

C'est dans le Christ et par lui que nous sommes délivrés de la servitude d'un monde livré aux dominations du temporel, pour entrer dans la joie de la vie éternelle commencée. C'est ce passage collectif dans le Christ à la vraie vie, à la vraie liberté, à la royauté du monde, qui nous constitue en Eglise : « Vous êtes une race sainte, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis pour annoncer les louanges de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (*I Petr.*, II, 9). Nous tous chrétiens nous sommes ici même,

en ce moment dans le monde, le Peuple sauvé en Jésus-Christ du paganisme de l'Occident.

On n'en finirait pas de citer tous les textes de l'Ecriture qui nous élèvent à la Sagesse. Tout le courant sapientiel, tant de psaumes, toute une partie du Nouveau Testament. C'est la moitié de la Bible, et pour ainsi dire un versant de la Révélation. Parce que c'est la moitié de l'homme et pour ainsi dire un versant de l'humanité éclairée de Dieu que ce lent dépassement du terrestre qui nous fait dominer l'horizon de l'histoire et en discerner le sens. L'Esprit de sagesse et de science n'a jamais fini de faire découvrir à l'homme ce goût de cendre, qu'il retrouve au fond de toute créature dès l'instant qu'il prétend en faire sa nourriture totale pour assouvir son insatiable faim de joie, de paix et d'amour. « Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste, et tout est vanité! Quel intérêt a l'homme à toute la peine qu'il prend sous le soleil! » (I, 2-3).

O bienheureuse sagesse! Plus précieuse infiniment que tous les biens : « Je l'ai préférée aux sceptres et aux trônes et j'ai tenu pour rien la richesse auprès d'elle, car tout l'or du monde devant elle n'est qu'un peu de sable, à côté d'elle l'argent compte pour de la boue. Plus que santé et beauté je l'ai aimée, je l'ai préférée à la lumière, car son éclat ne connaît pas de repos ; avec elle me sont venus tous les biens! » (*Eccl.*, I, 13).

On n'en finirait pas de chanter sa louange et cependant tout ce courant de la sagesse biblique ne fait que préparer le Christ qui l'assume et le dépasse. Lui seul en vérité est notre Sagesse. Lui seul éclaire dans sa lumière la grandeur et la misère de l'homme, la valeur et l'exiguïté du temps. « Que sert à l'homme de gagner l'Univers, s'il vient à perdre son âme! » (*Matth.*, XVI, 26).

Le cœur de l'homme est plus grand que l'univers entier et le temps est trop bref pour son besoin d'aimer.

Laissez donc tous ces biens, images du vrai bonheur, mirages pour ceux qui s'y attachent, pour chercher vous le Royaume des Cieux. L'échange est incomparable, le bénéfice infini.

Celui qui a trouvé la perle précieuse, le trésor caché, va vendre tout ce qu'il a pour l'obtenir, il s'en va annoncer à tous la Bonne Nouvelle, car il a trouvé le secret de la Joie. Ainsi le Christ assume en Lui, en acte et en parole, toute la Sagesse de l'Orient pour nous délivrer de la servitude du temps.

LE RETOUR D'EXIL.

Cette découverte de la Sagesse, cette science pratique de la vanité du monde créé, cette découverte savoureuse de l'exiguïté du temps et de tout ce qu'il entraîne, en face de l'éternité, tout cela n'est encore qu'un aspect de la Révélation chrétienne, un rayon de la lumière du Christ.

Déjà dans l'Ancien Testament les prophètes invitent sans cesse à un détachement du monde qui soit pureté de cœur et engagement au service des autres; le Christ assume et complète ces exigences. Ce serait tronquer le message chrétien que d'en faire la Révélation d'une forme raffinée de sagesse orientale qui nous enseignerait le mépris du créé et l'évasion de ce monde. Ce serait une confusion redoutable, qui entraînerait une série de méprises graves, jetant une sorte de discrédit préalable sur toute forme d'action qui s'attache à transformer ce monde, et entraînant à confondre la contemplation chrétienne avec une sorte de nirvana qui ne détache du monde et de soi que pour jeter dans le vide. Non, la Sagesse de Dieu ne nous invite pas à nous fixer dans une attitude de mépris et d'oubli vis-à-vis du monde et des autres, qui ne serait pour nous qu'un irréparable exil.

Rien n'est plus loin du message évangélique.

La Sagesse chrétienne est essentiellement une Sagesse incarnée. Dieu éclaire le sens de ce monde et sa valeur en y entrant Lui-même, pour le transformer.

« Et le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire » (*Jn,* I, 14). Il nous invite à le suivre dans cette démarche première de l'incarnation. Il nous délivre d'Egypte, nous fait passer par le désert, mais pour nous conduire vers le monde, et nous y faire entrer. La Sagesse dans le Christ est de vivre en ce monde, d'accepter d'en être, d'entrer dans le temps pour le conduire à son terme éternel selon la volonté du Père. Le Christ est Sagesse et Puissance. Son message est détachement et engagement; sa dernière consigne à ses apôtres : « Ne soyez pas du monde »; « Allez au monde » (*Jn,* XV, 19; XVII, 15-18). C'est le paradoxe chrétien. C'est la transcendance du Christ. C'est parce qu'il est le Fils de Dieu, qu'il peut être ainsi pleinement présent au monde sans lui être asservi, pleinement présent au temps sans être emporté par le temps : pleinement de la terre et pleinement du ciel, pleinement travailleur et pleinement contemplatif. Immanent et transcendant, Fils de l'homme et Fils de Dieu, pleinement homme parce qu'il restaure en Lui l'Image de Dieu en l'élevant à la dignité du Fils.

C'est pourquoi Lui et Lui seul renouvelle l'unité humaine. En Lui l'homme divisé par le péché retrouve sa dignité. En Lui l'humanité désunie retrouve son unité. Il réunit dans l'unité transcendante l'Orient et l'Occident : l'aspect de détachement et de dépassement du temps nécessaire à la liberté et l'aspect d'engagement et de transformation du monde nécessaire à la vie.

Ainsi après nous avoir éclairé d'une lumière surnaturelle la vanité de ce monde, l'exiguïté du temps, le vide du créé en lui-même, le Seigneur Jésus nous appelle à un nouveau dépassement.

Pour être à son image il nous faut entrer dans son Esprit et, comme dit saint Paul, avoir en nous les « sentiments du Christ » (*Phil.,*

IV, 4). L'esprit de Dieu est un Esprit d'amour, l'attitude de Dieu est un geste de miséricorde. Il sait ce qu'il y a dans l'homme, il connaît la misère du monde et Il l'aime jusqu'à se donner pour le sauver, jusqu'à livrer son Fils pour le racheter, jusqu'à entrer dans le monde pour ramener le monde à Lui.

Notre adhésion va jusque-là. C'est dans le mouvement de l'amour divin que nous rentrons alors dans le monde. C'est l'Esprit qui nous y met, pour le transformer, pour le sauver, au prix du don total de nous-même. Alors nous entrons dans la Terre promise.

L'ENTRÉE EN TERRE PROMISE.

La Sagesse du Christ n'est point l'absorption de l'homme dans la construction de la cité terrestre, et l'asservissement au temporel, elle nous libère de la servitude d'Egypte et des chaînes de l'Occident, mais elle n'est pas non plus évasion du monde, fuite des cités, abandon des hommes. Le Christ Jésus nous fait traverser ce désert pour entrer en la Terre promise. Il laisse là les sagesses de l'Orient et les cités esséniennes, il dépasse Jean-Baptiste, une fois encore il traverse le Jourdain, cette frontière mystique de la terre des promesses, et il entre dans le Royaume des Cieux où ses miracles et sa doctrine éclairent un monde nouveau et font jaillir une humanité nouvelle : l'Eglise.

Ainsi la rencontre et la réconciliation de l'Orient et de l'Occident ne peuvent se faire qu'en Lui. L'unité humaine ne peut être restaurée qu'en Lui, et la catholicité de son message vient de sa transcendance.

Mais cette rencontre n'est pas seulement un confluent, c'est un dépassement.

Au terme, il faut que l'un et l'autre aspect de l'homme meure à lui-même pour ressusciter en Dieu. Il faut que l'Orient et l'Occident soient fixés avec le Christ sur cette croix qui rejoint les points extrêmes de l'horizon humain, pour monter avec Lui de la terre vers le Ciel et entrer dans la vraie vie. Car la sagesse de l'Orient, qui est dégagement et apaisement de l'être dans l'évasion du temps, trouvera mortel de s'éveiller en charité pour aller enfin au monde et aux autres et s'engager dans le temps, et cependant c'est là son Salut dans le Christ. Et la volonté de jouissance de l'Occident qui est science et technique, domination du monde et exploitation, ne peut éviter la servitude que dans un dépassement des visées purement terrestres, qui lui semblera rêve insensé et perte de soi. L'un et l'autre ne se conservent eux-mêmes qu'en rencontrant le Christ. Mais cette rencontre dans la foi est un mystère : le mystère de la Croix. L'Orient ne rencontre le Christ qu'au prix d'un dépassement et l'Occident au prix d'une conversion. C'est en mourant à eux-mêmes qu'ils se rencontrent dans le Christ pour recouvrer en lui, par la grâce du Fils,

l'unité brisée par le péché. L'homme ne s'achève qu'en se dépassant et il ne se dépasse qu'en se soumettant par la foi au don de Dieu en Jésus et Jésus crucifié : scandale pour les uns et folie pour les autres, « mais pour ceux qui sont appelés, Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu, car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (*I Cor.*, I, 24-25).

L'histoire humaine n'est plus alors sous la lumière de Dieu que la recherche douloureuse et tâtonnante de l'unité dans le Christ. Elle ne reflète pas seulement les déchirements d'une humanité livrée à la dislocation interne du péché dans l'opposition de la sagesse et de la technique, mais l'action du Christ Sauveur, vivant, ressuscité, monté à la droite du Père qui par son Esprit meut son Eglise. Elle seule, par la force du Christ, apporte au monde sa Sagesse pour dépasser le monde caduque et sa Puissance pour y construire un monde nouveau.

IX. LA MISSION DE L'EGLISE DANS LE DRAME DU MONDE ACTUEL

Combien ces perspectives, qui sont celles de toute la Révélation sur l'histoire humaine, éclairent d'un jour puissant le visage douloureux de notre temps.

Il nous est difficile de mesurer quels sont les faits véritablement importants de notre époque. La presse et l'information lancent chaque jour dans le monde des faits sensationnels, que le temps réduit avec une rapidité déconcertante à leur juste proportion de faits divers de l'histoire.

Mais l'histoire de l'humanité n'est pas encore faite. Elle se déroule à travers les événements qui passent, avec le dynamisme lent, puissant et persévérant de la vie.

Le grand fait des temps modernes, c'est l'unification du monde. Grâce aux progrès techniques, à travers les explorations et les conquêtes, à travers les révolutions et les colonisations, la terre a été parcourue de part en part, des liens économiques et politiques ont été créés entre tous les peuples, des communications établies, une solidarité se noue.

RENCONTRE ET CONFLIT DE L'ORIENT ET DE L'OCCIDENT.

Jusqu'au XIX[e] siècle, l'Orient et l'Occident étaient séparés dans la conscience des hommes et dans l'histoire du monde. Leur histoire se développait à des rythmes différents et comme en deux mondes séparés. Désormais, et d'une façon semble-t-il irréversible, il ne peut plus y avoir qu'une histoire qui est celle de l'humanité. Ce qui arrive à Tokio ou à Pékin se répercute à Moscou, à Paris et à New-York.

Une guerre ne peut plus être que mondiale. Une découverte scientifique, un procédé technique, une thérapeutique nouvelle, intéressent immédiatement le monde entier. Le fait qui surgit sur n'importe quel point du globe se répercute immédiatement dans le monde entier. Par la presse, la radio, la télévision, la conscience de l'homme moderne devient progressivement conscience du monde.

L'histoire du monde, qui s'unifie extérieurement à l'échelle de la terre par des liens de solidarité économique et politique entre tous les peuples, s'unifie intérieurement dans la conscience des hommes, par la connaissance de tous les peuples et de tous les visages. Une curiosité insatiable de l'humain, une avidité immense de connaître les autres travaille l'humanité pour former un type d'homme nouveau dont la pensée et le cœur s'élargissent aux dimensions du monde.

Mais ce qui fait le drame de ce monde, c'est que cette solidarité a joué d'abord dans une série d'oppositions catastrophiques. L'épithète « mondial » a qualifié d'abord des guerres. La conscience de l'unité du monde est actuellement encore conscience des conflits qui le divisent.

Ainsi la rencontre nécessaire de l'Orient et de l'Occident ne s'est pas soldée sur le plan politique, dans le monde moderne, par une synthèse harmonieuse des valeurs au profit de l'unité humaine et de la Paix du monde. Bien au contraire.

La domination politique de l'Occident a mis en péril les valeurs mêmes de l'Orient. Le marxisme qui n'est qu'un durcissement du projet de l'Occident d'organisation du monde par la technique et du bonheur par la vie économique, achève d'asservir les peuples en les réduisant à l'esclavage de la production et à l'adoration du pouvoir. La sagesse est bafouée, au profit de la technique; la liberté supprimée au profit du pouvoir; la religion au profit des constructions humaines. L'homme est en péril à l'Orient du monde.

Mais cette domination de la technique et du pouvoir n'a pas été non plus une libération de l'Occident. Maître du monde en ce sens que peu à peu tous les peuples ont adopté leurs modes de vie, de transports, d'habitat, de communications, les nations occidentales sont incapables de le conduire. Elles sont incapables de se conduire elles-mêmes.

Avec toutes ses techniques l'homme occidental se retrouve asservi au rythme de la machine, aux exigences de la production, au joug de l'argent. L'Occident moderne n'a pas su mettre les découvertes de la technique au service de l'homme. La science a détérioré la sagesse. De ce côté aussi l'homme est menacé.

Les plus clairvoyants des penseurs contemporains ont saisi comment, entraîné dans ce rythme de l'économie, qui est le rythme de la matière, l'homme se dissout dans un monde sans but. Asservi aux éléments du monde, il se perd en eux. Ayant perdu le sens de sa dignité qui dépasse le monde, il sombre dans l'absurde. Dès lors la sagesse

est de s'évader de ce monde sans but par le refus ou la révolte, par la négation ou l'évasion. Ainsi, comme l'a montré le P. de Lubac, un excès menant à l'autre, au terme du processus qui met toutes les forces de l'homme au service de la transformation du monde, il y a la tentation d'un refus total de ce monde absurde et d'une abstention d'être : tentation d'un retour violent aux formes de paganisme de l'Orient.

Mais le refus du monde ne suffit pas à compenser l'absorption dans la matière.

A ce niveau il n'y a pas rencontre des civilisations et communion dans l'unité, synthèse des valeurs de l'Orient et de l'Occident. Il y a seulement contamination de l'une par l'autre. L'occidentalisation matérialiste de l'Orient, sous couvert de civilisation, l'entraîne à une dégradation progressive de ses valeurs traditionnelles. Et le dégoût qui saisit l'Occident devant les ravages d'une technique inhumaine l'entraîne au suicide plutôt qu'à la conversion.

Ce monde plus que jamais a besoin d'être sauvé. Et s'il faut dégager les aspects positifs du drame dans lequel il se débat, il apparaît d'abord que la conscience unifiée qu'il prend de lui-même se transforme en un appel déchirant du salut. Ce monde a soif de paix. Les peuples ont la nostalgie de l'unité. Les hommes cherchent l'humanité.

L'ÉGLISE ESPÉRANCE DU MONDE.

Les dimensions religieuses de ce drame sont manifestes. C'est une crise de la vie religieuse de l'humanité. La science et la technique affrontent toutes les religions et forment le projet d'un monde sans Dieu, d'une domination terrestre sans soumission filiale, d'un salut de l'homme par l'homme, d'un paradis athée.

La dégradation de l'homme, l'asservissement des masses, la désunion des nations et des classes sont à l'échelle du monde les signes de son péché.

La conversion essentielle qui seule peut sauver le monde moderne est une remise en place totale de la technique au service de l'homme. Mais l'homme ne peut redevenir le roi du monde, que s'il redécouvre lui-même sa dignité d'image de Dieu et de Fils du Père dans le Christ.

Il ne peut se soumettre le monde qu'en se soumettant à Dieu. Il ne peut faire son bonheur, qu'en le recevant du ciel.

Il ne peut se servir humainement de la science, qu'en la soumettant à la Sagesse du Christ. Alors seulement elle cessera d'être un instrument de destruction, pour devenir l'instrument de construction d'un monde nouveau tourné vers l'avènement du Royaume des Cieux.

Le monde actuel a soif d'unité, car il sent que ses divisions et ses guerres le minent. L'affrontement de l'Orient et de l'Occident serait la ruine du monde. Mais à cette heure même, il apparaît que la ren-

contre de l'Orient et de l'Occident ne peut se faire que dans un dépassement qui intègre l'unité humaine dans une sagesse supérieure. Où la trouver en dehors du Christ? En Lui seul peuvent se réconcilier et se rencontrer la science et la sagesse au service de l'homme.

Ainsi ce drame immense que vit l'humanité contemporaine est tourné vers l'avènement du Christ. Une chose apparaît avec une netteté de plus en plus grande à travers toute l'histoire de l'humanité et dans la conscience même qu'elle prend de son unité, c'est qu'avec tous les progrès possibles elle est totalement perdue en ce monde, si elle n'est sauvée au-delà du monde : c'est qu'elle est irrémédiablement divisée si elle n'est réunie dans le Christ. Il est la clé de l'histoire et le salut du monde : l'Agneau immolé qui seul peut ouvrir le livre scellé.

Mais qui donnera au monde le sens de son histoire et la clé de son destin en lui révélant le Christ? L'Eglise.

En ce monde malheureux, asservi et divisé, l'Eglise est en action et déjà par elle le Christ sauve.

Dans la lumière de la Révélation apportée une fois pour toutes dans le Christ et projetée sur chaque époque par son magistère, l'Eglise découvre au monde le sens de ce qu'il est. Elle révèle les dimensions religieuses de ce drame.

Elle diagnostique à l'origine de tous les maux, dont souffre l'humanité, le péché qui l'a séparée de Dieu. Elle montre le chemin par où il faut s'engager, les conversions nécessaires.

Non seulement elle montre le chemin, mais elle réalise en elle les prémices d'une humanité nouvelle rassemblée de l'Orient et de l'Occident dans le Christ.

L'unité que le monde cherche est présente et agissante en elle. Il n'a pas à l'inventer, il ne lui reste qu'à la reconnaître et y entrer.

L'Eglise, l'Eglise catholique, est plus que jamais dans le monde la seule rencontre vivante de l'Orient et de l'Occident dans une synthèse qui les dépasse. Par là, elle seule tient la clé de l'avenir et du salut de l'homme.

En elle et en elle seule, dans le prolongement même du mystère de l'Incarnation rédemptrice, se rejoignent les puissances de construction du monde et les exigences de dépassement.

Elle seule donne un sens à la science et au progrès en les soumettant à une sagesse qui leur donne un but transcendant.

Elle seule conserve les valeurs humaines de la production en les soumettant à l'homme et en rendant à l'homme sa valeur infinie dans le Christ.

Elle porte cette rencontre des deux versants du monde et cette unité des deux aspects de l'homme dans sa structure la plus profonde.

Dans sa structure administrative et pour ainsi dire dans son image extérieure, l'Eglise a toujours porté ses soins avec une égale attention, sous l'unique autorité du Pape, aux « affaires orientales » et à

l'Occident. Avec une intuition prophétique, elle a développé avec une rapidité étonnante les diocèses constitués en Orient : elle est de plus en plus effectivement catholique.

Mais sa structure intime comporte à tous les degrés l'union vécue de l'action et de la contemplation. Chaque chrétien à sa manière doit unir dans sa vie la prière et l'apostolat, le détachement du monde et l'engagement au service des autres. Plus sa vie dans le Christ est parfaite, plus ces deux aspects se perfectionnent et s'unissent. Et, s'il est des découvertes dans l'ordre de la sainteté, on peut dire qu'une des découvertes essentielles de l'Eglise actuelle est de voir toujours mieux que la plus parfaite insertion dans le monde des hommes et que le plus généreux engagement au service des personnes et des institutions, peuvent parfaitement s'allier à la plus intime union à Dieu et au plus grand détachement. La présence au monde ne s'oppose pas à la présence à Dieu : elle l'appelle. Plus on est proche de Dieu et plus on est proche des autres. Plus on veut sauver les autres, plus il faut être uni à Dieu.

Ce dépassement de l'antinomie apparente, entre détachement du monde et travail dans le monde, qui est le mystère de chaque chrétien, est aussi et surtout le mystère de l'Eglise.

Elle aussi dans son ensemble est à la fois pleinement détachée et pleinement engagée, contemplative et active, Vierge et Mère.

Cette diversité d'aspects s'inscrit en profondeur dans ces deux grandes fonctions d'Eglise : la vie contemplative et l'apostolat.

MISSION DE LA VIE CONTEMPLATIVE.

C'est une chose extrêmement remarquable que la place privilégiée qu'occupent providentiellement les contemplatifs à la pointe de l'effort missionnaire de notre temps.

Celle que Pie XI appelait « la plus grande sainte des temps modernes » est une carmélite qui a vécu à l'ombre du cloître, pour devenir, à côté de S. François Xavier, la Patronne des missions. Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus souligne de façon éclatante le rôle des contemplatifs dans l'œuvre missionnaire.

Plus près de nous encore, un Père de Foucauld pour l'Afrique, un Abbé Monchanin pour l'Inde poursuivent le même élan de contemplation missionnaire. C'est vraiment là un des aspects les plus étonnants du dessein de Dieu sur notre temps. Il lui envoie ceux dont il a besoin.

Cette mission des contemplatifs ne souligne pas seulement le rôle de la prière dans l'œuvre de Rédemption. En les dépassant elle éclaire d'en haut les deux versants de l'humanité : l'Orient et l'Occident.

La ligne de retombée de la vie contemplative serait, si l'on peut s'exprimer ainsi, du côté oriental, c'est-à-dire du côté d'un détache-

ment du monde qui deviendrait évasion, d'une Paix de l'âme qui ne serait qu'apathie.

Ce serait là une caricature abominable de la véritable contemplation chrétienne. Le contemplatif chrétien bien au contraire est engagé à sa manière et dans sa ligne propre, au plein cœur de la vie d'Eglise et au plus dur de son combat. S'il est un trait qui caractérise sa position dans l'Eglise militante, ce n'est certes pas d'être absent des luttes de l'Eglise et de sa mission apostolique, qui incombent à tous les chrétiens, mais de dégager au centre de ce combat ses dimensions spirituelles les plus profondes.

C'est de lui d'abord que S. Paul écrit : « ce n'est pas contre des adversaires de chair et de sang que nous avons à lutter, mais contre les principautés, contre les puissances, contre les régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal » (*Eph.*, VI, 12).

Dans le désert où il s'engage avec le Christ sous la conduite de l'Esprit, il rencontre le démon et l'affronte pour entrer avec l'Eglise à travers le baptême de la Croix dans la Terre promise. Son combat est avant tout un combat spirituel. Il n'en est que plus rude.

Et s'il échappe aux regards de beaucoup, pour qui sait lire les événements dans la lumière de Dieu, il dégage le sens le plus profond de l'histoire et manifeste à l'état pur la réalité la plus intime de toute mission apostolique ; le combat contre l'esprit du mal avec les seules armes de l'Esprit d'amour. Il fallait bien que cela qui est l'essentiel de la vie et de la mission de l'Eglise militante fût manifesté sur ses traits par une institution admirablement large, stable et profonde. Parce que l'état contemplatif fait partie de la vie divine de l'Eglise, de son sens profond, et non pas d'une seule période de son histoire, elle se renouvelle sans cesse, refleurit en s'adaptant à chaque époque de la vie du monde.

C'est qu'en effet ce combat spirituel des contemplatifs n'est pas sans répercussion profonde sur le déroulement de l'histoire. A leur manière, éminemment, ces orants sont des actifs. L'opposition action-contemplation, apostolat-prière, prise d'une manière absolue comme si l'un des termes excluait l'autre, est absolument vaine quand il s'agit du chrétien. Sa vocation même est un dépassement de ces antinomies. C'est la caractéristique, le « Mystère » du contemplatif chrétien, que son dégagement de tout lui permet d'être extraordinairement actif sur le tout. Seules en leur Carmel, Thérèse de Jésus, ou Thérèse de l'Enfant-Jésus sont en contact actif avec le monde entier selon les dimensions spirituelles de son histoire. Dans la seule lumière de l'observation d'une philosophie des religions, Bergson a marqué déjà de façon lumineuse cette caractéristique du mystique chrétien, par rapport à toute mystique de l'Orient : « Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens. Il n'est pas douteux que plusieurs aient passé par des états qui ressemblent aux divers

points d'aboutissement du mysticisme antique. Mais ils n'ont fait qu'y passer ; se ramassant sur eux-mêmes pour se tendre dans un tout nouvel effort, ils ont rompu une digue ; un immense courant de vie les a ressaisis ; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. Qu'on pense à ce qu'accomplissent dans le domaine de l'action un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, une Jeanne d'Arc et tant d'autres [12] ». Le mystique chrétien fait déboucher l'immense élan qui attire l'homme vers Dieu en une charité qui transforme le monde et l'insère dans son histoire.

Très spécialement en notre temps la mission de l'institution contemplative comporte comme un double aspect.

Elle est d'abord une compensation indispensable à l'excès d'activité de tout le versant du monde qui est dévoré par ce qu'on appelle la « civilisation occidentale ». En ce monde qui ne rêve que production, vitesse, efficience, le contemplatif rappelle la Sagesse. Sa présence, son silence, sa prière exercent une sorte d'attirance mystérieuse sur cette portion inassouvie de l'âme humaine, étourdie par le bruit, affolée par les sens, refoulée par l'action, qui cherche enfin une oasis de Paix. D'où l'attirance étonnante de la vie contemplative. L'homme le plus agité, le financier, l'ouvrier, l'homme d'affaire qui s'arrête ici, sait au moins un instant qu'une part ignorée de son être est faite pour l'adoration.

Combien significatif en ce sens, l'essor des vocations contemplatives aux Etats-Unis qui sont bien pour nous une sorte d'extrême Occident.

Combien étonnant que tant d'américains se retrouvent eux-mêmes dans les livres de Thomas Merton, un trappiste qui rêve de la Chartreuse. Le contemplatif fait entendre au monde occidental la voix de la sagesse chrétienne en laquelle il entend le meilleur de lui-même.

En rappelant à l'actif lui-même la part contemplative de son être, par une complémentarité merveilleuse, le moine ou la moniale sauvent l'humanité de l'Occident dans le Christ. Car à ce prix seulement son action peut devenir constructive d'un monde humain.

Mais si, du côté de l'Occident, la mission du contemplatif est de sauver l'homme en conservant les valeurs essentielles qui lui manquent, du côté de l'Orient elle est de sauver les valeurs qu'il possède en les assumant dans le Christ. En face de la mystique orientale l'institution contemplative chrétienne exerce un attrait mystérieux. Elle va pour ainsi dire dans le sens de ses orientations fondamentales, mais elle les dépasse. Elle assume sa sagesse, son détachement, sa douceur, non pas pour une évasion dans le vide, mais pour

12. H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* Paris, Alcan, 1932, p. 241.

une insertion dans la charité du Christ qui devient salut du monde.

Si l'accession à la vie chrétienne se présente facilement à l'occidental comme une « conversion » : « brûle ce que tu as adoré, adore ce que tu as brûlé », elle se présentera plus facilement à l'oriental comme un dépassement. Cela implique également détachement, ouverture, accession à un plan nouveau, mort et vie. Mais pour ainsi dire dans un au-delà de l'élan même qui le porte. Ainsi John Wu : « Sans doute toute conversion appartient à la grâce de Dieu, mais il est incontestable que Dieu s'est servi pour moi d'une partie des enseignements de Confucius, de Lao Tseu et de Bouddha pour ouvrir mes yeux à la lumière qui est venue en ce monde [13] ». Et dans un mouvement semblable l'Abbé Houang dédie son livre sur l'âme chinoise et le christianisme à la mémoire de sa mère, qui, en l'élevant dans la foi et la piété bouddhistes, l'a préparé à connaître la lumière du Christ.

Dans cette assomption des valeurs orientales, pour les intégrer dans un christianisme authentique, la vie contemplative semble appelée à jouer un rôle essentiel de médiation. Elle assume les valeurs de l'Orient, pour les intégrer vivantes dans le Christ, en qui seul elles rencontrent celles de l'Occident.

Il y a là des préparations providentielles mûries depuis des millénaires aux profondeurs de l'humanité et qui ne peuvent découvrir leur sens qu'en aboutissant dans le Christ par son Eglise.

Aussi bien le Christ même a préparé en elle comme un organe mystérieusement adapté par son cœur pour accueillir ces richesses : la vie contemplative.

Ainsi apparaît en vive lumière l'admirable dessein de Dieu sur notre monde divisé.

Livré à une frénésie d'action et de domination le Seigneur lui envoie pour l'éclairer ses saints : une moniale, un ermite, des sages. C'est ainsi qu'il rassemble encore une fois son Eglise. En eux l'Occident reconnaît enfin ce qui lui manque et ce qui le sauve : la sagesse du Christ; en eux aussi l'Orient peut reconnaître ce qu'il cherche sans le savoir : la charité rédemptrice qui transforme le monde.

MISSION DE LA VIE APOSTOLIQUE.

Il faut ajouter cependant, immédiatement, que, si la mise en œuvre missionnaire de la fonction contemplative de l'Eglise est un aspect essentiel de l'histoire de notre temps, ce n'en est qu'un aspect. L'aspect complémentaire, c'est le renouvellement de l'apostolat, la mise en œuvre de l'action catholique, et d'une action temporelle chrétienne. C'est même là l'aspect le plus manifeste de la vie de l'Eglise contemporaine. En face d'un monde qui a voulu déraciner le surnaturel en le séparant de la vie, l'Esprit réagit dans l'Eglise en pénétrant toute

13. John Wu, *op. cit.*, p. 110 et s.

l'activité humaine, toutes les réalités terrestres du levain de l'Evangile. Il y a là un renouveau imprévisible. Sous l'impulsion de l'Esprit et sous la direction vigoureuse de la hiérarchie, le laïcat trouve progressivement son plein emploi dans l'Eglise pour sanctifier en largeur et en profondeur tous les secteurs de la vie.

Il y a là un fait majeur de l'évolution religieuse de notre temps, une phase nouvelle de la vie de l'Eglise.

De Léon XIII à Pie XII, les directives des Papes éclairent avec une précision croissante tous les secteurs de l'action humaine.

Alors que pendant des siècles l'effort missionnaire de l'Eglise a visé principalement une extension de la structure d'Eglise, de la hiérarchie et du culte dans toute l'étendue géographique du monde, sans cesser cet effort, aujourd'hui l'Eglise, répandue à travers le monde entier, tend par tout son organisme en croissance, prêtres et laïcs, à une sorte de catholicité en profondeur, qui assume et pénètre de l'Esprit du Christ toutes les réalités de vie. Par sa hiérarchie apostolique, par son clergé, par ses laïcs, l'Eglise entière est en pleine action missionnaire pour porter l'Evangile aux confins de la vie du monde.

Elle saisit plus que jamais que là aussi est sa mission, car elle doit évangéliser tout l'homme.

Aussi bien les masses qui restent encore loin d'elles ne pourront connaître le Christ qu'à travers un monde et une société transformés qui mettent à leur portée la charité de Dieu.

Ainsi l'Eglise de notre temps, sous l'impulsion de l'Esprit, apparaît à la fois plus que jamais contemplative et plus que jamais active ; plus que jamais catholique.

Elle présente au monde à la fois le sens de la sagesse et du dépassement de tout ce qui est construit dans le temps, et la lumière et la force pour construire temporellement la seule cité qui prépare l'éternité, le Royaume des Cieux.

Une fois encore, elle devient elle-même, non seulement par une catholicité géographique qui unit en elle de plus en plus des peuples de toutes races et de toutes couleurs, mais par une catholicité spirituelle qui unit en elle l'aspect de dépassement du temps et l'aspect d'engagement dans le temps qui constituent l'homme.

Une fois encore elle sauve l'homme en rassemblant le Peuple de Dieu de l'Orient et de l'Occident dans le Christ Jésus.

CATHOLICITÉ DE L'ÉGLISE ET PLÉNITUDE DE SON RAYONNEMENT.

Mais cette unique mission, l'Eglise la déploie dans le temps. Et il faut le reconnaître, ce n'est que par la pleine croissance de son organisme, par le plein épanouissement de sa structure hiérarchique et de sa vie spirituelle, par la plénitude de sa catholicité qu'elle

peut assumer pleinement sa mission. Ainsi il se peut que, dans le dessein de Dieu, la pleine évangélisation du monde ne puisse être accomplie que par la rencontre totale de l'humanité dans l'Eglise. Ce n'est ni l'Orient, ni l'Occident qui apportent le salut du monde et peuvent construire un monde chrétien, mais la plénitude de l'humanité réunie dans le Christ. Ce ne sont ni la science et la technique, ni la sagesse et l'ascèse humaines qui sauveront le monde, mais la plénitude de la science et de la sagesse de l'homme, purifiées et transformées par la grâce de Dieu : la plénitude de la création rachetée par la plénitude de la grâce agissant dans la plénitude de l'Eglise.

C'est pourquoi l'Eglise de notre temps voit poindre, au terme de cette double évolution de contemplation missionnaire et d'action catholique, l'aube d'un progrès nouveau. Nouvelle intégration de l'Orient et de l'Occident en Jésus-Christ. Pour la première fois peut-être, avec cette intensité et cette qualité, on voit par l'Eglise et en elle déboucher dans la grâce la sagesse de l'Orient. Déjà ici et là on voit poindre la rencontre merveilleuse de cette sagesse séculaire et de la vie chrétienne. Les chinois ou les hindous convertis savent l'illumination définitive que le Christ a apportée à la sagesse tâtonnante de leurs peuples, mais tels les mages antiques ils entrent dans l'Eglise enrichis de ces trésors qu'ils portent en eux et offrent au Sauveur du monde. Et déjà l'Occident s'émeut, de les voir entrer dans Jérusalem en tel cortège, et l'Eglise accueille leurs dons dans la joie. Voici l'inventaire qui commence de leurs apports merveilleux sur la douceur, sur la patience, sur la non-violence, sur l'amour fraternel de tous les êtres, sur l'humour, sur la paix, sur l'extase [14]. Ces biens étaient dans l'Eglise du Christ, mais pour les exprimer parfaitement et les mettre en œuvre peut-être nous attendions dans le chœur catholique les voix de l'Orient.

Nous ne savons pas encore sur quel rayonnement d'Eglise peut déboucher une telle rencontre. Dans cette lumière nous commençons seulement à mesurer combien notre action apostolique elle-même a été parfois marquée et déformée par notre mentalité trop occidentale, notre besoin d'efficacité, notre trop grande confiance dans les moyens humains, notre connivence avec les brutalités des entreprises politiques. Il nous reste à approfondir de nouveau les secrets d'un rayonnement d'Eglise, qui ne soit le fruit ni de la seule sagesse, ni de la seule action des hommes, mais de toute notre sagesse et de toutes nos forces au service de la seule Charité du Christ.

---

14. Cfr Régamey, *Non-violence et Conscience Chrétienne,* Paris, Edit. du Cerf, 1958; John Wu, *Le Carmel intérieur,* Paris-Tournai, Casterman, 1956; Jules Monchanin et Henri Le Saux, *Ermites du Saccidânanda, ibid.,* 1956.

Moment solennel de l'histoire du monde : rencontre de l'Orient et de l'Occident dans l'Eglise pour une nouvelle effusion sur le monde du salut qui lui est offert en Jésus-Christ.

En face des ruines immenses qui s'accumulent, des persécutions formidables qui assaillent l'Eglise et des menaces mortelles qui pèsent sur le monde, une telle vision de l'histoire paraîtra-t-elle naïvement optimiste? Ce n'est point optimisme, ni naïveté, mais certitude de l'espérance.

Pous nous en effet, de façon paradoxale par rapport à toute vision humaine des événements, la persécution a toujours été l'annonce d'une expansion, la passion annonce de résurrection et la mort sur la Croix préparation de Pâques. Cela est vrai du Christ, cela reste vrai de son Eglise. C'est le mystère du Christ dans son Eglise.

Peut-être aurions-nous rêvé d'une expansion universelle de l'Eglise en Orient et en Occident, qui se passe de cette agonie ; d'une conquête pacifique par le rayonnement de la sagesse chrétienne sur les élites intellectuelles, d'une transformation progressive par l'empire politique des pays chrétiens sur les masses païennes. Mais ne fallait-il pas que toute l'Eglise souffrît avec le Christ pour entrer dans sa gloire avec Lui ; et que le sang des martyrs de l'Orient se mêlât à celui des martyrs d'Occident pour achever la rédemption du monde comme elle fut commencée, par la Croix? C'est pourquoi les plus extrêmes menaces qui pèsent sur la vie de toute l'Eglise, l'arrêt de mort porté sur l'action des missionnaires en toute une portion du globe, la pression féroce qui pèse sur la liberté et la conscience du monde portent avec elles pour le cœur chrétien l'assurance du triomphe qu'elles préparent. L'Eglise crucifiée d'aujourd'hui sera toujours l'Eglise triomphante de demain et si le ciel s'empourpre à l'orient nous savons que c'est l'aube d'un nouvel avènement du Christ qui rassemble une fois encore les peuples dans son Eglise de l'Orient et de l'Occident.

Reims (Marne) Abbé Louis LOCHET.
35 rue Cognac-Jay.

La Révélation du Dieu vivant

Au seuil d'un très beau livre, à la fois bilan pénétrant de quatre-vingts ans d'exégèse contemporaine, et réflexion théologique sur la place de l'exégèse dans l'actuel développement des études sacrées, le P. Levie résume en une formule apparemment banale l'acquis d'un immense labeur, dont il s'apprête à jalonner l'histoire tourmentée : « Dieu parle par des hommes ». Et il montre que la tâche essentielle de l'exégète est de découvrir, à travers la parole humaine des écrivains inspirés, le message de Dieu [1].

Car la parole de Dieu est parole humaine. Plus on approfondit le conditionnement humain de la Bible, la situation historique et littéraire des livres saints, la manière de s'exprimer de leurs auteurs, « orientaux des dix-neuf siècles qui précédèrent le Christ ou palestiniens contemporains de Jésus », mieux on se rend capable d'entendre la parole de Dieu. Car il a plu à Dieu de faire passer son message par des lèvres humaines, de nous le proposer, afin qu'il nous soit accessible, dans des mots, des images, des « genres littéraires » humains. L'encyclique de Pie XII, *Divino afflante Spiritu,* rappelle « qu'il faut partir de la compréhension de l'homme pour parvenir à la Parole de Dieu. Tout approfondissement de l'intelligence historique de l'homme a sa répercussion sur l'intelligence du message de Dieu ».

Mais cette constatation, qui est à la base du travail de l'exégète, pose un grave problème : celui de la valeur objective de la révélation. Prophètes et auteurs sacrés parlent comme s'ils étaient véritablement *inspirés,* comme s'ils recevaient de Dieu, directement, des paroles qu'ils ont mission de transmettre aux hommes. Ne sont-ils pas victimes d'une illusion collective, ne prennent-ils pas pour « parole de Dieu » — parole dite par Dieu — l'expression de leur conscience religieuse, le mouvement de leur piété ou de leur zèle? Tant que l'on accepta de considérer les auteurs sacrés comme simples transmet-

1. Jean Levie, S. J., *La Bible, parole humaine et message de Dieu.* Coll. Museum Lessianum, section biblique. Desclée De Brouwer, 1958. Ce livre, qui inaugure une nouvelle section de la collection, se divise en deux parties : la première, regard critique sur l'exégèse depuis 1870, montre que l'étude approfondie de l'élément humain de la Bible (genres littéraires, milieu ethnique, environnement historique) manifeste finalement la véritable transcendance du message révélé. La seconde, reprise de quelques beaux articles de la *Nouvelle Revue Théologique,* est un exposé théologique, à partir de nombreux exemples, du problème essentiel qui se pose à l'exégète : reconnaître, dans la parole humaine des écrivains inspirés, le message de Dieu. La lecture attentive de ce livre, surtout de la seconde partie, est indispensable pour acquérir l'intelligence de la manière dont Dieu a voulu parler aux hommes, par les prophètes et surtout par le Christ. Dans les premières lignes de cet article, nous résumons l'*avant-propos* du P. Levie.

teurs d'une Parole, divine par son expression comme par son origine, comme des secrétaires inspirés, prononçant, dictant ou écrivant les mots mêmes que leur suggérait l'Esprit Saint, le problème était comme masqué, écarté au principe par une représentation à vrai dire assez simpliste. C'est sans doute à cette utilité qu'il faut attribuer l'étonnant succès que connut la théorie de la « dictée verbale » pour expliquer l'inspiration. Mais lorsque les faits — ainsi que le montre le P. Levie — obligent à reconnaître dans la Bible une parole d'homme, à l'étudier selon des disciplines historiques, archéologiques, philologiques qui traitent les livres saints comme des livres humains, à tenir compte des résultats de la critique littéraire pour l'interprétation correcte de la sainte Ecriture, la question essentielle ne peut plus être éludée. Il faut lui donner une réponse décisive.

Cette question, pensons-nous, se pose aujourd'hui, plus ou moins confusément, à beaucoup de catholiques fervents. Elle affleure sous les demandes que nous adressent les jeunes, mis en contact plus intime et plus prolongé avec la Bible. Elle prend forme dans l'esprit de plusieurs, qui réfléchissent sur la Révélation, et éprouvent la limite d'une simple analyse phénoménologique du fait religieux.

L'actuelle ferveur, si bienfaisante, pour la Bible, risque, en effet, de passer trop vite sur les indispensables préliminaires, et de s'avérer, au départ, quelque peu « fidéiste ». Mais bientôt les livres saints, reçus avec enthousiasme comme la Parole inspirée par l'Esprit, s'avèrent, quand on les approfondit, tellement marqués par leur expression humaine, par le contexte historique et culturel où ils furent composés, et tellement justiciables de la critique littéraire, qu'une sorte d'inquiétude risque de s'emparer du chrétien qui étudie la Bible. Les problèmes de la révélation, de l'inspiration, du charisme prophétique, d'abord négligés, se posent avec acuité après quelque temps.

Et la phénoménologie religieuse suscite, de son côté, une interrogation analogue. Etude descriptive d'un comportement de l'homme, effort pour déterminer les structures et les « archétypes » de l'attitude religieuse, elle doit avouer son incapacité radicale à « franchir la limite », comme dit G. van der Leeuw, et à se prononcer sur l'objectivité d'une révélation. Si la réponse de l'homme est seule accessible au phénoménologue et peut faire l'objet de son analyse, la question capitale demeure pour lui sans solution : cette attitude est-elle véritablement une « réponse » à une initiative divine? Ou bien n'est-elle que l'expression et la projection d'une sorte d'appel surgi du désespoir de l'homme, de sa déréliction? Ainsi que l'a bien vu, au terme de son ouvrage sur *La religion, son essence et ses manifestations,* van der Leeuw, la phénoménologie est incapable de répondre à une question qu'elle ne peut pas s'abstenir de poser, si elle va jusqu'au bout de ses ambitions. « La phénoménologie n'a d'autre ressource que la foi pour

accepter l'authenticité de la révélation à laquelle l'homme donne une réponse dans sa vie religieuse [2] ».

Nos contemporains se tournent vers les théologiens et leur demandent, dans une interrogation brusque ou enveloppée : Mais enfin, sur quoi vous appuyez-vous pour affirmer que Dieu a vraiment parlé aux hommes, et dans un langage qui leur soit accessible en demeurant authentique parole de Dieu? Sur quel fait décisif vous fondez-vous pour nous dire que l'Ecriture nous transmet, en paroles humaines, le message de Dieu? Où puiser, en dernière analyse, la certitude que Dieu s'adresse à nous par cette révélation biblique, que l'Eglise prétend « garder fidèlement et interpréter infailliblement »?

A cette question décisive, il n'est qu'une réponse. Et cette réponse n'est pas une théorie, mais une Personne : Jésus-Christ. « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé jadis à nos pères par les prophètes, Dieu, en ces temps qui sont les derniers, nous a parlé, à nous, par son Fils » (*Hébr.*, I, 1-2).

Jésus, Verbe incarné, n'est pas seulement un transmetteur de la Parole de Dieu, ou un garant de l'authenticité de cette Parole. Il est la Parole substantielle. En Lui, c'est véritablement Dieu qui s'adresse aux hommes, puisque Jésus « nous a fait connaître tout ce qu'il a appris de son Père » (*Jo.*, XV, 15), et que les paroles qu'entendent ses apôtres « ne sont pas ses paroles, mais celles du Père qui l'a envoyé » (*Jo.*, XIV, 24).

Les manuels d'apologétique distinguent volontiers deux questions : d'une part, la possibilité d'une révélation; d'autre part, le fait de la révélation dans le Christ. Distinction légitime au plan de la réflexion abstraite et de l'enseignement. Mais, concrètement, la possibilité de la révélation n'apparaît indiscutable que par le fait que cette révélation est donnée en Jésus-Christ. Incarnation et Révélation n'ont pas seulement un lien accidentel; fondamentalement, la vérité objective de la Révélation est démontrée par l'Incarnation : vrai Dieu et vrai homme, dans l'unité existentielle d'une Personne unique, Jésus nous dit, en mots humains, la Parole même de Dieu.

D'où le double caractère de la révélation chrétienne : sa transcendance et son immanence. Transcendance, car l'homme Jésus ne parle pas de lui-même, mais il dit ce qu'il a appris du Père. Pas seulement à la manière des prophètes, dont la connaissance des secrets divins demeurait fragmentaire et partielle. Mais à la manière du Fils qui peut dire que « tout ce que possède le Père est à lui » (*Jo.*, XVI, 15), car « il est dans le Père et le Père est en lui » (*Jo.*, XIV, 10). Le lien que Jésus, dans le quatrième Evangile, rappelle constamment entre son enseignement et sa mission, manifeste que la mesure de cet

2. G. Van der Leeuw, *La religion, son essence et ses manifestations*, trad. française, Payot, 1949, p. 662-665.

enseignement est celle même de sa mission : mission universelle, celle du fils unique, héritier de la vigne messianique, soigneusement distinguée de la mission préalable et subordonnée des serviteurs (*Mt.*, XXI, 33-39). Au principe des paroles de Jésus, il y a sa connaissance de Fils des secrets du Père, et la mission confiée par le Père de les transmettre aux hommes.

Mais ces paroles sont des paroles humaines, dites par des lèvres humaines. L'immanence de la révélation vient de la vérité de la nature humaine du Christ. C'est en concepts humains, en images et en mots humains que Dieu s'exprime. Et dès lors, nous pouvons comprendre la Parole de Dieu : elle nous atteint sans détour, à travers l'intelligence, l'imagination, le vocabulaire de l'homme Jésus.

De ce rappel de vérités élémentaires, nous pouvons, de suite, manifester un double corollaire.

D'abord qu'en se faisant, dans le Christ, immanente, la transcendante Parole de Dieu s'est particularisée jusqu'à devenir la parole d'un Palestinien du premier siècle de notre ère. Universelle par destination, la révélation chrétienne est, dans sa forme et dans son expression, tributaire d'un temps, d'un pays, d'un climat culturel. A la fois marquée par la géographie et la climatologie de la Palestine, par le style du légalisme rabbinique, par la lecture sabbatique de la Loi à la synagogue, par l'humble contexte des pauvres et des petits, où Jésus a voulu naître et s'attarder. Tous ces traits marquent les *logia* de Jésus que nous rapportent les synoptiques. Jésus fut juif de Palestine à un point qui nous semble quelquefois insupportable : il a assumé les coutumes, les usages, les manières de penser de son temps et de son pays, sans arrière-pensée, pourrait-on dire : il suffit de rappeler cette parabole du roi et de ses serviteurs criblés de dettes, qu'il s'apprête allégrement « à vendre comme esclaves, ainsi que leurs femmes et leurs enfants » (*Mt.*, XVIII, 23-25) : l'Eglise ne craint pas de nous la faire lire, chaque année, le 21e dimanche après la Pentecôte, à un moment où, d'ordinaire, nulle incidence du sanctoral n'en détourne l'attention. D'où les efforts touchants et maladroits des missels et des prédicateurs pour en atténuer le « scandale social » ! Ou encore, cette parabole « immorale » de l'économe infidèle, que l'ingéniosité des exégètes n'est pas parvenue à rendre tout à fait acceptable à nos émotivités de modernes moralistes... Dans les premières générations chrétiennes, à travers les écrits inspirés des apôtres, d'un saint Paul en particulier, la Parole de Dieu s'exprimera à travers les formules et les images du « judéo-christianisme » de la Diaspora, marqué par son contact avec l'hellénisme diffus du bassin méditerranéen [3]. Quant à

3. Cfr J. Daniélou, S. J., *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, I : *La théologie du judéo-christianisme*, Desclée & Cie, 1958 — *Philon d'Alexandrie*, Fayard, 1958.

l'Ancien Testament, le P. Levie a montré, en un chapitre illustré d'exemples nombreux et significatifs, combien il était tributaire des civilisations, des cultures et des modes d'expression littéraire contemporains de la composition de ses différents livres [4]. « De même que le Verbe substantiel de Dieu s'est rendu semblable aux hommes en tout, excepté le péché, disait Pie XII dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu* (1943), ainsi les paroles de Dieu exprimées en langage humain s'y sont assimilées en tout, l'erreur exceptée [5] ».

Ensuite, que toute la Bible doit être lue et méditée comme le lent effort d'une pédagogie progressive conduisant au Christ. Qu'il soit permis de transcrire une page pénétrante du P. Levie :

« La religion chrétienne est d'abord un fait, un *événement*; cet événement ne se comprend parfaitement que dans sa préparation historique à travers les siècles. Le Christ, centre du plan divin de salut, est entré dans l'histoire dès l'acte de foi d'Abraham, Abraham si peu conscient encore du sens et de la portée de la bénédiction de Yahvé, promise à lui-même et à sa postérité. Saisis par Dieu dans leur barbarie native, répondant à Dieu selon leurs mœurs, leurs coutumes, leur psychologie, souvent encore grossières, mais obéissants et croyants à leur manière, les hommes d'Israël s'orienteront vers le climat du Christianisme. Dieu a voulu qu'apparaisse dans toute sa vérité humaine cette progression des ténèbres vers la lumière, d'un milieu d'égoïsme vers la charité chrétienne. A qui la voit dans son terme qu'est le Christ, l'œuvre divine se révélera plus lumineuse de siècle en siècle dans la faiblesse même de l'agir humain. Le Christ préparé dans l'histoire aide à comprendre le Christ venu [6] ».

Cette page souligne un aspect important de la révélation, et indispensable pour en saisir le développement concret. La Révélation est histoire et pédagogie. Peut-être même faut-il dire, histoire parce que pédagogie : progression historique d'une éducation qui, sans la devancer, accompagne attentivement une croissance temporelle, lente comme toutes les maturations d'ici-bas. Pourquoi, se demandait saint Irénée, le Christ est-il venu si tard? Parce que nous n'étions pas, au commencement, capables de le recevoir. Et, dans un curieux texte, l'évêque de Lyon évoque à la fois la lente croissance de l'humanité, qui s'élève de l'enfance à l'âge adulte, et la nourriture appropriée que Dieu lui donne, jusqu'au moment où elle pourra accueillir son Fils unique :

« Comme une mère peut fournir une alimentation parfaite à son enfant, mais lui ne peut recevoir une nourriture trop âgée pour lui, de même Dieu lui-même avait le pouvoir d'offrir à l'homme dès le début ce qui est parfait, mais l'homme était incapable de le recevoir, parce qu'il était encore enfant. Et c'est pourquoi Notre Seigneur, à la fin des temps, récapitulant et achevant toutes choses, est venu vers nous, non selon ce qu'il pouvait lui-même, mais selon ce que nous, nous étions capables de voir. Il aurait pu venir à nous dans sa gloire inscrutable et inénarrable, mais nous n'aurions pu supporter encore la grandeur de cette gloire. Et c'est pourquoi, comme aux enfants, le pain parfait du Père s'est pré-

4. J. Levie, *op. cit.*, II[e] Partie, ch. 1 : *L'Ecriture sainte, parole d'homme*, p. 241-275.
5. Cité par J. Levie, *op. cit.*, p. 191-192.
6. *Op. cit.*, p. 275.

senté à nous comme du lait,... afin que, habitués par une telle lactation à manger et boire le Verbe de Dieu, nous puissions posséder en nous-mêmes le pain de l'immortalité qui est l'Esprit du Père [7] ».

La Révélation, qui est pédagogie attentive à la croissance spirituelle, n'est pas, en effet, d'abord adressée à l'individu. Elle est Parole de Dieu à un peuple, et pour l'éducation de ce peuple. C'est dans le peuple que Dieu s'était choisi, et qu'il a pris en charge, au sortir de l'Egypte, que se situe concrètement la Révélation. Immédiatement inspirés de Dieu — par une illumination intellectuelle, qui éclairait leur jugement, notera saint Thomas, beaucoup plus que par des images ou des paroles distinctes s'imposant à leur imagination ou à leurs sens [8] — les prophètes et les hagiographes ont fonction sociale : ils ont mission de transmettre au peuple élu les paroles du Seigneur, les « oracles de Yahvé », et, par là, d'être ses éducateurs. Conducteurs du peuple, comme Moïse, Josué et les Juges, conseillers de ses chefs, comme Isaïe ou Jérémie, messagers de courage et de « consolation » comme les prophètes de l'exil, ces hérauts de la Révélation de Dieu parlent en son nom à Israël infidèle ou repentant : ils sont ses pédagogues, qui, peu à peu, l'acheminent au Christ...

Ce caractère social de la révélation n'est pas aboli avec la plénitude des temps. Le Christ le renforce, au contraire, en confiant à son Eglise, fondée et structurée par lui, la garde et l'enseignement de la révélation parfaite qu'il est venu apporter aux hommes. Non que l'Eglise reçoive une nouvelle révélation : celle-ci est achevée à la mort des apôtres. Comme dit saint Jean de la Croix, « Dieu nous a tout donné en son Fils unique; il n'y a pas à attendre d'autre révélation que celle transmise par les apôtres [9] ». Mais à son Eglise, conduite par l'Esprit de la Pentecôte, Jésus-Christ a donné la charge d'approfondir, dans la prière et dans l'étude, la Révélation, et de la communiquer à tous les hommes : « L'Esprit Saint a été promis aux successeurs de Pierre, non pour leur révéler de nouvelles doctrines qu'ils auraient mission de publier, mais pour conserver saintement et enseigner fidèlement, avec son assistance, la révélation que leur ont transmise les Apôtres, ce que l'on nomme le dépôt de la foi [10] ».

C'est donc l'Eglise catholique, qui « possède » la Révélation du Dieu vivant, apportée à la terre par le Fils unique, ce Fils que le Père nous commande d'écouter en nous le présentant au seuil de la vie publique. C'est à l'Eglise qu'il faut la demander; de ses chefs, succes-

7. *Adversus Haereses,* IV, 38, 1. Nous citons d'après la traduction de MM. Bayan et Froidevaux, faite sur la version arménienne, *Revue de l'Orient chrétien,* 3e série, t. X (1946), p. 322-323.

8. *Somme théologique,* IIa IIae, q. 171 et 172. *Quaest. disput. de Veritate,* q. 12, a. 1.

9. Cfr *Montée du Carmel,* II, ch. 20. Ce point a été précisé contre les modernistes par le décret *Lamentabili,* Denz. 2021.

10. Concile du Vatican, Const. *Pastor aeternus,* Denz. 1836.

seurs des Apôtres, qu'il faut la recevoir. Cette révélation n'est pas conservée par l'Eglise comme on garde, dans un coffre soigneusement cadenassé, un joyau ou des billets de banque. Elle est, au contraire, l'aliment de sa vie spirituelle. Sans cesse méditée et approfondie, à la lumière d'une tradition qui maintient son regard dans la ligne même de celui que les apôtres ont porté sur ce Jésus, en qui ils voyaient et touchaient le Verbe de Dieu, l'Ecriture Sainte, qui contient la révélation, est vraiment le livre de l'Eglise : le livre de sa prière, le livre de son enseignement, le livre de ses attitudes en face des événements du monde. Ce livre est toujours ouvert dans l'Eglise, sans cesse relu par ses chefs et par ses enfants. Il est le bien de tous, et nul ne s'arroge le monopole d'en disposer à son gré. Car la Parole de Dieu, dans l'Eglise, est le pain que l'on rompt à la table de famille, signe d'unité et d'amour fraternel, en même temps que nourriture substantielle ; tous y ont accès dans l'amour, et cette avidité manifeste la vitalité du Corps du Christ nourri constamment de sa Parole et de son Eucharistie.

Dans l'Eglise, la révélation scripturaire est à la fois respectée comme un dépôt précieux et possédée comme un bien de famille. Trésor soigneusement gardé, mais constamment utilisé. Comme l'Eucharistie, la révélation accomplit l'Eglise et lui appartient en même temps. L'Eglise est à son service, et possède seule le droit de la lire et de la comprendre. Ministres de la Parole, ses chefs détiennent le privilège de l'enseigner sans erreur, de la prêcher sans défaillance, d'y découvrir la réponse aux questions des hommes de tous les temps. Car le Christ Jésus vit dans son Eglise, et, par elle, continue de parler aux hommes. Non pour ajouter quelque chose à ce qu'il disait, au bord du lac ou sur les routes de Galilée à Pierre, Jacques, Jean et Matthieu, mais pour que demeure, parmi nous, vivante et porteuse de salut, la Parole par qui Dieu ne cesse d'interpeller les hommes.

Si le *comment* de la révélation s'éclaire en regardant le Christ, en qui Dieu parle avec des mots et des métaphores humaines, il reste à voir quel est précisément le *contenu* de la révélation. Dans une riche formule, le Concile du Vatican, précisant que, si la révélation divine est utile, convenable (voire, ajoutera l'encyclique *Humani generis* de 1950, moralement nécessaire) pour la connaissance concrète, certaine et universelle, de l'existence de Dieu et de ses attributs, elle n'est proprement indispensable que pour la connaissance des vérités surnaturelles, par définition inaccessibles à notre intelligence, indique en quelques mots l'objet propre de la révélation : *Dieu lui-même et les éternels décrets de sa volonté* [11]. Si la relation interpersonnelle est, au sens le plus riche et le plus intime, non pas communication de choses mais communication de la personne elle-même, qui se confie

11. Concile du Vatican, session III, ch. 2, Denz. 1785.

à l'autre, on comprend que l'objet de la révélation de Dieu ne puisse être que lui-même. Notre effort métaphysique peut, de soi, parvenir à affirmer un Dieu en quelque manière personnel; il est bien incapable de nous faire connaître qui est ce Dieu, dont la personnalité même, si l'on peut dire, se dérobe au fur et à mesure que progresse la réflexion métaphysique. « Au terme de notre connaissance de Dieu, ne craint pas d'écrire saint Thomas, *nous connaissons Dieu comme un inconnu,* car la perfection que notre esprit peut atteindre en cette connaissance est de reconnaître que l'essence divine dépasse absolument tout ce que nous pouvons appréhender en cette vie; ainsi, nous savons que Dieu existe, mais nous ne savons pas qui il est [12] ». La personnalité d'un ami ne saurait être prise de force; il faut, pour que nous connaissions notre ami, qu'il consente à se livrer à nous par la confidence... Si Dieu veut être cherché, il ne se fait connaître que dans l'acte, évidemment gratuit, de sa propre révélation.

Cette révélation, au reste, ne saurait donner à l'esprit créé une connaissance exhaustive de Dieu. La méditation de la révélation biblique nous convainc, au contraire, que Dieu ne livre son mystère intime que par le biais des initiatives de bienveillance qu'il notifie en les accomplissant. La révélation divine, disaient les Pères grecs, est *économique* : ce qui signifie que Dieu se fait connaître à travers ses gestes de salut. Comme on ne regarde le soleil dans le plein éclat d'un jour d'été qu'à travers un verre fumé, on ne peut contempler, ici-bas, l'indicible splendeur de Dieu qu'à travers la réalisation des « éternels décrets de sa volonté ». Si bien que la révélation est tout à la fois connaissance et accueil, connaissance dans l'accueil : il faut, selon le mot de saint Jean, accepter de « faire la vérité (c'est-à-dire de marcher dans la voie où Dieu nous engage) pour parvenir à la lumière » (*Jo.*, III, 21). Qui accepte le don de Dieu, et le laisse transformer sa vie, connaît du même coup le mystère même de son Bienfaiteur. L'aveugle-né n'obtient pas seulement la vue corporelle, mais, dans son consentement au miracle physique que Jésus accomplit en lui, il obtient la connaissance de ce « Fils de l'homme » reconnu et adoré comme authentique Seigneur. Révélation et réalisation de l'œuvre divine vont de pair; plus exactement, c'est un seul et même acte de la bonté de Dieu pour nous.

« Le principe fondamental de la part divine dans l'Ecriture Sainte, écrit très justement le P. Levie, est *la réalisation et la révélation du mystère de Dieu.* Dieu opère par les faits de l'Ecriture et nous dit dans l'Ecriture son plan divin du Règne de Dieu, de l'élévation surnaturelle et du salut éternel des hommes par l'Incarnation du Verbe, centre de toute l'économie divine : sa préparation en Israël dans l'Ancien Testament, sa réalisation à un moment du temps par le Christ Jésus, sa réception dans un nouvel Israël : l'Eglise, corps mystique du Christ [13] ».

12. *In Boetium de Trinitate,* q. 1, a. 2, ad 1.
13. *Op. cit.*, p. 276.

L'Ecriture, dit-on volontiers, nous transmet des faits et des paroles. Et la Révélation porte à la fois sur les moments d'une histoire et sur le sens de cette histoire. Cette distinction, exacte à première vue, ne saurait être poussée. Car elle tendrait à disloquer l'unité de la Révélation. Un regard sur l'Evangile nous fera mieux comprendre cette unité. Les faits n'ont pas seulement valeur empirique ou anecdotique ; sans doute, ils ont eu lieu, et nous ne saurions mettre en doute l'historicité de ces miracles, que saint Jean nomme « les œuvres du Christ » ; mais, comme y insiste précisément le quatrième Evangile, ces faits sont chargés de sens. Ils sont des *signes* ; ils manifestent l'amour du Père, qui a envoyé son Fils pour que nous ayons la vie, si nous croyons en lui (*Jo.*, III, 16), et la « gloire » de ce Fils, qui, en sa condition humiliée, demeure uni au Père dans l'égalité de son immanence consubstantielle. Si Jésus ouvre les yeux des aveugles, c'est parce qu'il est la Lumière du monde, et permet, dans la foi, de connaître, en le voyant, le Père que nul jamais n'a pu voir (*Jo.*, I, 18). Si Jésus ressuscite Lazare, c'est parce qu'en lui est la vie, et que sa mission est de donner la vie, de la donner en abondance à tous ceux qui acceptent de devenir ses disciples (*Jo.*, I, 4 ; X, 10). D'autre part, les paroles de Jésus sont des actes : ce qu'il dit, il l'accomplit et le réalise par la force même de sa parole toute-puissante. Quand Jésus proclame que les péchés sont remis, ils le sont en effet ; quand il déclare donner sa vie pour le salut du monde, cette vie est donnée ; les bourreaux ne feront rien d'eux-mêmes ; tout leur apparent pouvoir sur celui qui se livre à eux librement (*Jo.*, X, 18 ; XVII, 4-11) leur est donné par la volonté de Jésus de boire le calice que son Père lui a remis : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait été donné d'en-haut » (*Jo.*, XIX, 11). Ce que l'Ecriture nous révèle, c'est tout simplement, à travers les faits d'une histoire dont la signification proprement religieuse est de nous faire connaître quelle est, à notre égard, la bienveillance de Dieu, l'intimité même de ce Dieu, à laquelle aucun regard humain ne saurait atteindre.

Le mystère Trinitaire en effet nous est manifesté, non pas dans un énoncé spéculatif, mais à travers les œuvres des Personnes : le Père envoie son Fils ; le Fils habite parmi nous, « venu de Dieu et retournant à Dieu » (*Jo.*, XIII, 3), dans l'authenticité d'une nature humaine qui le fait « l'un de nous » ; l'Esprit Saint nous est donné comme sanctificateur et hôte de notre âme, en qui il murmure (*Gal.*, IV, 6), à qui il fait murmurer (*Rom.*, VIII, 15) la prière des fils adoptifs. La méditation de ces textes impose d'affirmer la distinction, l'égalité, et ce que le concile de Nicée nommera la consubstantialité de trois Personnes divines distinctes en l'unité de la nature du seul Dieu et Seigneur révélé dans l'Ancien Testament.

Présenter ainsi la révélation de l'Ecriture, n'est-ce pas l'affecter d'un coefficient de pragmatisme ? Cette crainte serait fondée, s'il nous

fallait prêter à Dieu la faiblesse et la complication de notre mode humain de connaître. Mais, dans la simplicité divine, savoir, vouloir et réaliser s'identifient. Connaître Dieu comme artisan de notre salut, c'est découvrir en lui la vérité de ce salut. Au sommet de la révélation, nous n'entendons plus seulement des prophètes, mais le Fils unique : le Verbe, qui est à la fois Vérité et Amour, qui nous dit l'indicible vérité de Dieu en faisant pour nous les gestes bénéfiques du Dieu Sauveur. Ses « œuvres » témoignent de sa « gloire » divine, et celle-ci se manifeste dans ses œuvres de bonté et de salut. « Nous avons contemplé sa gloire, dira saint Jean, la gloire qu'un Père donne à son Fils unique, plein de grâce et de vérité » (*Jo.*, I, 14).

Il faut dire plus : Jésus crée, par sa parole et ses actes, l'expression authentique de la vérité qu'il vient nous révéler. Il crée, lui si engagé dans le contexte culturel et religieux de son peuple et de son temps, cette « langue théandrique, contemporaine de toutes les époques [14] » qui exprime adéquatement le message que Dieu a voulu faire tenir aux hommes.

A première vue, cette proposition est déconcertante. Le langage, parmi les hommes, n'est-il pas un simple moyen de contact, un véhicule commode, qui ne vaut que par la pensée dont il est chargé? Mais déjà les philosophes ont raison d'insister sur l'importance et la valeur du langage, pour atteindre la pensée, qui, en quelque sorte, le modèle et le façonne selon ses exigences propres. La langue d'un penseur est plus révélatrice qu'il ne semble d'abord; et c'est par l'étude des mots que l'on accède, de manière privilégiée, au message. Mais, quand il s'agit du Verbe de Dieu, de la Parole éternelle et substantielle du Père, il faut parler d'adéquation parfaite entre ce que le Verbe veut nous dire et les mots par lesquels il le dit. Les mots si simples prononcés par Jésus, retenus et transmis fidèlement, sous l'assistance de l'Esprit, par ceux qui les entendirent des lèvres de Jésus de Nazareth, sont pleinement expressifs de la Vérité de Dieu : ils la disent et la font tout ensemble. Et la valeur de ces mots divins, soigneusement conservés dans nos Evangiles, dépasse l'instant où ils furent prononcés, l'incident qui les provoqua, pour demeurer, jusqu'à la fin des temps, l'expression authentique et irréformable de la Révélation de Dieu.

« Jésus, étant Homme-Dieu, écrit le P. Levie, domine son enseignement et dans sa valeur intime et dans sa puissance d'action sur l'homme. Créateur de l'homme et pénétrant, jusque dans ses derniers replis, la nature humaine, il sait tout ce que représente de force de vie et de pensée la moindre idée, le moindre sentiment déposé par lui dans l'âme de ses disciples. Maître de l'avenir, il sait sous quelle forme — forme de pensée ou forme d'action, rite, prière ou précepte — il doit communiquer aux hommes telle vérité pour que, se développant selon la nature de l'homme, elle progresse sans cesser d'être elle-même et s'explicite tout en restant identique. Jésus ne livre pas sa doctrine aux hasards de l'histoire, qui, fatalement, en dissiperaient ou déformeraient certaines parties;

14. *Op. cit.*, p. 297.

il ne la livre pas aux caprices de l'interprétation individuelle, qui, même contrainte par des accumulations d'évidence, a encore le privilège de s'aveugler ; il se sait continué par une Eglise, son Epouse, qui le comprend à un mot, à un geste, que lui-même connaît d'avance et dans son être actuel et dans son devenir, dans laquelle il demeurera vivant jusqu'à la fin des temps [15] ».

Par l'Eglise, en effet, la Parole véridique du Verbe, qui, dans les mots humains, a exprimé l'authentique vérité de Dieu, est « saintement conservée ». Conservée comme parole de vie, non comme document d'archives. Dans un effort constant d'intelligence et de formulation, qui, en vertu de l'assistance de l'Esprit, ne sera jamais trahison ou gauchissement du message de Jésus, mais au contraire approfondissement, et, si l'on peut dire, prise de possession toujours plus explicite et concrète. De cet approfondissement des paroles de Jésus, l'aspect qui retient davantage l'attention est l'effort d'analyse qui aboutit aux dogmes catholiques, et la formulation de ces dogmes en propositions distinctes. Selon une heureuse formule du P. Bainvel, le dogme catholique a pour point de départ « le contact vivant avec les objets de la foi [16] » : ce contact se maintient dans l'Eglise, et c'est à partir de cette expérience que la réflexion de l'Eglise, conduite par le Saint-Esprit, exprime en termes aussi précis qu'il lui est possible la vérité à laquelle elle adhère parce que son divin Epoux la lui a révélée. Mais il faudrait aussi prêter attention au mouvement inverse, par lequel l'Eglise prend conscience de l'unité concrète de cette vérité révélée, analysée et comme séparée en dogmes particuliers : cet effort de synthèse lui permet de ressaisir, à chaque instant, l'unité concrète de la révélation du Verbe incarné. Et d'en inspirer toute sa vie, son enseignement et sa prière, sa réflexion et ses attitudes, dans un constant mouvement d'adhésion à la révélation dont son divin Epoux l'a constituée « gardienne et maîtresse » jusqu'à la fin des temps [17].

Quand Dieu parle, nous souhaiterions qu'il le fasse toujours dans le fracas du tonnerre, à la lueur aveuglante des éclairs, traçant d'un feu incandescent, comme dans le film *Les dix commandements*, ses oracles sur la pierre. Il n'en est rien. La Parole de Dieu se présente à nous, dans l'Ancien Testament, sous des formes littéraires assez banales : poèmes d'un prophète, parlant à ses compatriotes en images familières ; récits qu'on se transmet, de bouche à oreille, aux confins du désert ; généalogies qui justifient le droit de telle famille à com-

15. J. Levie, S. J., *Sous les yeux de l'incroyant*, Desclée De Brouwer, 1946, p. 284-285, repris dans *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, p. 297-298.

16. *Etudes*, t. 101, 5 décembre 1904, p. 626. Cet article, écrit pour le cinquantenaire de la définition dogmatique de l'Immaculée Conception, demeure une des études les plus pénétrantes sur le fait dogmatique dans la théologie catholique et le développement du dogme. Cfr également L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien*, Beauchesne, 1928 : recueil d'articles écrits à l'époque du modernisme.

17. Concile du Vatican, session III, ch. 3, Denz. 1793.

mander aux autres; fresques d'apocalypse avec leur classique bouleversement sidéral; chants lyriques, chargés de réalisme osé, comme en composent les aèdes d'Orient; commentaire subtil d'une désignation topographique, explication familière ou étrange d'un lieu-dit sur la piste des caravanes. Tous les genres littéraires de l'Orient sont utilisés par l'Esprit Saint. N'aurait-il pu inventer du nouveau, qui appartint en propre à sa révélation? L'Esprit ne l'a pas voulu...

Lorsque la Parole de Dieu, en sa plénitude, tombe des lèvres de ce Jésus, en qui notre foi reconnaît le Fils unique, elle s'exprime, si l'on peut dire, de manière encore plus modeste : les secrets de Dieu et de son Royaume sont contés, au tournant d'un sentier, au bord du lac ou dans quelque pauvre logis, sous la forme d'apologues ou de sentences à la portée de tous, dans le style des anciens *midrashim* ou des apostrophes prophétiques. Causeries familières, en mots très simples, tellement simples qu'ils semblent devoir s'envoler aussitôt que prononcés; et cependant les cœurs bien disposés ne les oublieront pas, et les pauvres images de l'Evangile seront méditées jusqu'à la fin des temps, sous toutes latitudes, dans tous les coins du monde où sera parvenu son message.

Quand Dieu paraît sur terre, il vient si simplement, si pauvrement que l'on n'y prend pas garde. Bethléem, endormie, ne se doute pas du mystère qui s'y accomplit, du salut qui s'y révèle; seuls les bergers, pauvres et méprisés, entendront l'annonce des anges et reconnaîtront leur Sauveur. Quand Dieu parle, il le fait si discrètement que bien peu prêtent attention à ces conversations de pauvres Galiléens rassemblés dans une maison de bourgade, cheminant sur la route... Les mots sont ceux de tous les jours, les paraboles sans apprêt, les *logia* sans prétention : littérature de petites gens, dont sourieront avec dédain un Celse ou un Nietzsche.

Et pourtant, c'est cette Parole que Dieu adresse au monde, qu'il lui fait transmettre par des apôtres sans culture, aussi illettrés que leur Maître. « Les Juifs demandent des miracles, et les Grecs sont en quête de sagesse » : ils attendaient mieux que cette révélation sans apparence, sans grandeur humaine, sans cet éclat qui devrait signaler l'interpellation de Dieu aux hommes. Mais tandis que sages et puissants s'en détournent, les cœurs simples et pauvres s'ouvrent à la Parole de Dieu prononcée par Jésus. *Et revelasti ea parvulis...*

Paris (VII[e]) Henri HOLSTEIN, S. J.
15 Rue Monsieur.

En quête de la pauvreté

I. LES DIFFICULTES ACTUELLES DE LA PAUVRETE

L'Exaltation de la Pauvreté.

Les années, qui ont suivi la fin de la guerre, ont fait surgir, en certains pays [1], un véhément souci d'exalter la Première des Béatitudes, et de la mettre en pratique. Au milieu des ruines, dans la misère des destructions, l'exigence chrétienne de Pauvreté s'est dressée, à nos yeux, plus proche et plus impérative, dans sa redoutable grandeur.

Imposée à tous par l'événement, éclairée, chez les chrétiens, par la lumière évangélique, elle s'est irradiée largement, et, chez plusieurs, elle s'est muée en inquiétude et en appel.

Une littérature abondante s'est attachée à la présenter sous ses différents aspects. Les études doctrinales ne manquent pas [2]. Les romans, historiques ou non, attirent l'attention sur ses différents aspects dans les milieux déshérités ou les pays sous-développés [3]. Depuis les déclarations pressantes de l'Abbé Pierre pour une aide immédiate aux sans-abri jusqu'au désir de secourir les peuples sous-développés, l'intérêt pour les pauvres tient l'opinion en haleine [4].

Parmi tous les essais religieux ou à but apostolique, tentés en France, ces dernières années, il n'en est presque aucun qui ne signale une recherche effective de pauvreté. Des hommes et des femmes, menant une vie religieuse, se sont installés en des maisons d'habitation ordinaires, dans une promiscuité audacieuse, afin de partager davantage la vie des pauvres gens. La recherche d'une pauvreté éprouvante pas-

---

1. Notamment en France.

2. Romano Guardini, *Le Seigneur*, éd. Alsatia, Paris, 1945, t. I : *Propriété chrétienne et Pauvreté*, pp. 316-325. — P. Regamey, *La Pauvreté, introduction nécessaire à la vie chrétienne*, Paris, Aubier, 1941. — Mgr Ancel, *La Pauvreté du prêtre d'après la vie et les écrits du P. Chevrier*, Vitte, 1946. — H. Mogenet, *Difficultés financières et Pauvreté évangélique*, dans *La Vie Spirituelle*, 1948, pp. 254-270. — P. Bigo, *Richesse et Evangile*, dans *Revue de l'Action Populaire*, 96, p. 257 et sv.

3. Des romans comme : *Pleure, ô pays bien aimé*, de Alan Paton, éd. Albin Michel, tr. française, 1950. — Des autobiographies comme Peter Abrahams, *Je ne suis pas un homme libre*, Casterman, Tournai-Paris, 1956, etc.

4. A des degrés différents, bien entendu. Car, pour la plupart de nos contemporains, l'aide aux pays sous-développés est laissée au soin des pouvoirs publics. Lesquels du reste ne s'en désintéressent pas. « A l'heure présente, l'ensemble du monde investit chaque année trois milliards de dollars dans les pays sous-développés... la France verse, à elle seule, le sixième de cette somme ». V. de Couesnongle, *Conscience chrétienne et misère des pays sous-développés*, dans *Economie et Humanisme*, n° 110, p. 109.

sait devant celle des conditions favorables à un recueillement plus complet et à une existence plus « régulière ».

Des laïcs, chargés de famille, ont été soulevés par cette lame de fond. Certains ont quitté des demeures confortables pour aller vivre en des taudis. D'autres, groupés en communautés de foyers, abandonnent, après avoir prévu leur budget de l'année, ce qu'ils considèrent comme superflu dans leurs ressources.

Le primat de la pauvreté s'est avéré si rigoureux qu'il a fait céder le droit à la propriété privée, si âprement défendu dans toutes les constitutions. Des « squatters » ont fait occuper, de leur propre chef, et sans permission d'une autorité quelconque, par des mal logés, les locaux momentanément inutilisés. Et l'opinion publique n'a guère élevé de protestation.

Au contraire tout ce qui se présentait avec les signes de l'aisance, était facilement décrié. Des maisons religieuses ont attiré sur elles des critiques fort acerbes, parce que leurs membres, vivant réunis dans les mêmes locaux, occupaient des espaces très apparents. Cet extérieur imposant était regardé, à tort ou à raison, comme un défi à la première béatitude [5]. A cause de l'impression d'opulence qui se dégage de vastes bâtiments, certaines congrégations ont préféré ne constituer que de petites communautés, afin de ne pas étaler une façade qui pourrait paraître en désaccord avec le premier de leurs vœux.

---

5. Voillaume, *Au cœur des masses*, 2e éd. remaniée, Ed. du Cerf, 1952, p. 178, note 1. Loin de moi la pensée, pour autant, de prendre à mon compte certaines critiques trop faciles, faites aux maisons religieuses, et qui souvent ne tiennent pas compte de la différence des conditions d'existence dans la vie religieuse et chez les laïcs.

Posséder un jardin autour de sa maison apparaît actuellement comme un signe de richesse. Or bien des communautés religieuses possèdent des jardins. Ce qui les classe immédiatement dans les catégories somptueuses. On oublie de rappeler que certaines communautés religieuses vivent, toute l'année, dans ces maisons; et que la plupart des personnes qui les habitent, n'en sortent à peu près pas. Alors que nos contemporains ne sont pas intéressés par la possession d'un jardin, leur auto — les communautés religieuses n'en possèdent guère que pour les besoins de fournitures de la maison — leur permet de circuler à travers le vaste monde. Ce qui est à la fois plus divertissant, mais aussi plus coûteux que de vivre enfermé entre les mêmes murailles. Mais ceux qui se refusent, à longueur d'année, les moyens de transport public ou privé pour leur détente, peuvent chercher autour de leur demeure un espace libre, qui, malgré tout, est loin de représenter la variété de paysage ni la dépense du tourisme ordinaire, avec les sports d'été et d'hiver.

Il n'est pas non plus inutile de remarquer que les plus fervents protagonistes de la pauvreté n'ont souvent aucune gêne à disposer des ressources d'autres personnes ou collectivités : maisons, jardins. Ils ne possèdent pas, mais ils jouissent de la propriété d'autrui. Ce qui, après tout, n'est pas tellement moins avantageux.

Pendant l'occupation, au moment des rationnements, lorsqu'une personne sortait d'un magasin avec une quantité de pommes de terre ou de tomates assez considérable, elle se faisait insulter. L'intelligence des mécontents semblait incapable de se rendre compte que, s'il y avait plus d'aliments dans un panier, c'est qu'il y avait plus de bouches à nourrir.

Certaines des critiques dont nous parlons présentent une mentalité analogue.

Il y aurait beaucoup à dire et à démêler dans ces réactions, que l'on comprend fort bien, à une période de crise aiguë. Les unes partent d'un fonds généreux ; d'autres n'ont ni la même limpidité ni la même clairvoyance. Elles tiennent davantage de la poussée sentimentale que d'une réflexion sérieuse. D'autres enfin ne semblent pas exemptes de ressentiment. Mais toutes affirment un net intérêt envers la pauvreté et ceux qui s'y trouvent astreints.

Difficulté de pratiquer actuellement la pauvreté.

Cette constatation est très heureuse. Mener un train de vie qui n'insulte pas les malheureux par un étalage de luxe à côté de leurs misères, participer même à leur dénûment et surtout le soulager, s'inscrit dans la grande tradition du monde chrétien.

Mais ces manières de mettre en œuvre la première béatitude : secours aux miséreux, comportement personnel ou familial modeste, ne risquent-elles pas, dans un avenir qui se rapproche, de perdre leur efficacité, peut-être même leur sens ?

Déjà nous remarquions que cet élan vers les pauvres, dans les années qui suivirent la libération, coïncida avec une époque particulièrement éprouvée par les destructions [6]. Actuellement, par contre, les richesses, en Europe occidentale du moins, s'accroissent considérablement. Et tout laisse supposer que cet accroissement ira s'intensifiant [7].

Bien des améliorations certes sont encore à souhaiter, pour que nos compatriotes atteignent le standard de vie auquel ils aspirent. Cependant de notables progrès sont déjà réalisés. L'alimentation s'avère satisfaisante. Les grèves, à but économique, n'éclatent pas en général pour permettre aux ouvriers de s'assurer leur nourriture, mais pour maintenir leur pouvoir d'achat, c'est-à-dire leur niveau de vie. Or, celui-ci ne comprend pas seulement les besoins élémentaires de l'existence. Il inclut bien d'autres satisfactions. Il est juste de vouloir le garder, mais il faut reconnaître qu'il se situe plus haut que le minimum vital.

---

6. Dans un article sur la pauvreté (*Supplément de la Vie Spirituelle*, 15 mai 1948) Mgr Ancel écrit : « Nous vivons en 1948 : ne l'oublions pas. Et avant de construire, même un collège, une clinique, une maison d'habitation, il faut songer aux sans abri », p. 49. C'est le moment où, depuis 4 ans, les ruines de la guerre se font cruellement sentir. En est-il de même aujourd'hui ? Ne garderait-on pas tendance à envisager les problèmes posés par la pauvreté et l'utilisation des ressources comme si nous étions toujours dans les années particulièrement difficiles ?

7. Les mesures récentes, qui viennent d'être prises en France sur le plan économique et financier, pourront diminuer momentanément le niveau de vie, et causer de la gêne en des secteurs jusque-là aisés. Mais ces restrictions seront relatives et provisoires. Un travail d'André Bonpierre sur les *Conséquences sociales de l'Evolution démographique et économique d'ici 1965* déclare : « Des études faites sur les perspectives de l'Economie française en 1965, il ressort qu'à cette date le pouvoir d'achat des ménages a de fortes chances d'être de 50 % à 60 % supérieur à celui de 1954 ». — *Responsables* (Echo de l'Union sociale d'Ingénieurs catholiques, Cadres et Chefs d'entreprises), déc. 1958, p. 22.

Le nombre d'autos s'accroît en des proportions dangereuses pour la circulation. La classe de chemin de fer, la plus pauvre, comporte fauteuils, amortissement du bruit, commodités diverses, qui rendent le trajet fort tolérable. Qu'on songe à un voyage en paquebot à travers l'Atlantique. Les agréments d'une station climatique avec cinéma, concerts, sports, radio, bibliothèque, air climatisé, sont gratuitement à la disposition de la dernière catégorie de voyageurs, durant toute la traversée. Chercher des conditions de voyage plus modestes serait difficile et reviendrait sans doute beaucoup plus cher. Les pauvres se trouvent condamnés au confort et à l'aisance.

On trouve sans doute des familles qui, à chaque fin de mois, parviennent péniblement à payer le boulanger ou le boucher. Mais les restrictions qui en découlent sont-elles dues à un salaire insuffisant ou à un manque de prévoyance? N'a-t-on pas dépensé à des agréments, qui pouvaient attendre, ce qui devait d'abord assurer l'essentiel? Une voiture, un appareil de télévision sont des acquisitions parfaitement désirables. Mais elles devraient passer après des nécessités plus impérieuses, telles, par exemple, que l'alimentation.

Il existe des passes difficiles. Le chômage peut apparaître. Mais il est accidentel. Et des mesures sont prises pour soutenir ceux qui ne peuvent pas normalement assurer leur subsistance [8].

*
* *

Ces considérations n'ont nullement pour but d'insinuer que la misère a disparu de notre monde, encore moins que les malheureux le sont par leur faute. Elles désirent montrer seulement que le problème de la pauvreté matérielle se pose en termes nouveaux.

Les revendications légitimes des déshérités ne portent plus sur les ressources indispensables à la vie, du moins en France. Il s'inaugure sous nos yeux un niveau général d'existence qui ne justifie guère le qualificatif de « pauvre », au sens que ce mot garde jusqu'à présent [9].

Contre cette affirmation on pourrait objecter qu'il continue pourtant d'exister, même dans les pays où le niveau de vie est le plus élevé, comme aux Etats-Unis ou au Canada, une mentalité revendicatrice ouvrière, souffrant d'un complexe d'infériorité. Ceci est parfaitement

8. Est à part le cas d'individus dont les capacités ou la situation sont trop inférieures, et qui brusquement parachutés dans un pays arrivent difficilement à s'intégrer dans le rouage de ses institutions. C'est ce qui arriva en France pour les nord-africains, et à New-York, pour les porto-ricains. Un filtrage cohérent aurait pu éviter une irruption massive d'hommes trop nombreux, dénués de ressources et de vrais moyens de travail.

9. Il subsiste des misères; mais elles s'atténuent. On peut prévoir le temps où les situations les plus précaires, chez nous, paraîtront enviables, comparées à celles d'autrefois.

exact. Mais il faut rechercher les motifs de ce complexe. Le salaire n'est pas seul en cause, puisque, dans les pays cités, la paye d'un ouvrier atteint facilement soixante dollars par semaine. C'est sur le plan de la culture que l'ouvrier aujourd'hui ressent le plus péniblement son infériorisation. Un enseignant, mal payé, n'a pas le complexe d'infériorité, tandis qu'un ouvrier à gros salaire le garde. Même mieux rétribué, il se sentira amoindri devant les hommes, plus démunis en argent, mais qui possèdent, de par leur savoir ou leur profession, une connaissance et un maniement des hommes et des choses, leur épargnant l'impression douloureuse d'une frustration. Il y a bien d'autres richesses que matérielles [10].

*
* *

Les ressources augmentant, le niveau de vie s'élevant, les moyens d'entrer dans une ambiance de pauvreté, signalés plus haut, peuvent, avec les progrès économiques et sociaux, devenir caducs.

En outre, au fur et à mesure de l'amélioration des conditions d'existence, les situations misérables disparaissent.

L'homme n'a plus besoin des secours matériels de ses semblables plus fortunés pour vivre. Il « gagne sa vie », grâce à son travail. Le prix, qu'il en reçoit, est normalement suffisant, du moins pour les besoins essentiels. Et si quelqu'accident ou la vieillesse le mettent en difficulté, la sécurité sociale viendra immédiatement à son aide.

Si bien que certaines formes d'assistance, pourtant plus que millénaires, comme l'aumône, sont écartées aujourd'hui par les conditions économiques et par les mœurs. Les maintenir quand même ne répondrait plus au but qu'elles poursuivaient. Au lieu d'aider le prochain, elles l'enfonceraient plutôt dans sa paresse ; elles entretiendraient des vices au lieu d'éloigner la misère. Dans telle ville, où la mendicité constituait une des principales industries, les pouvoirs publics l'avaient interdite. Certaines excellentes personnes, voire religieuses, continuaient à distribuer des secours aux oisifs volontaires, qui les sollicitaient. Le résultat était pitoyable.

De nos jours, et sauf exception, vivre d'aumônes n'est pas une recommandation. Nos contemporains n'y ont recours pour eux-mêmes qu'à la dernière extrémité ; car si ce procédé leur paraissait normal, il y aurait chez eux un manque élémentaire de dignité. Le mendiant aujourd'hui est souvent une épave.

Il en va tout autrement du prolétaire. Celui-ci est l'homme infériorisé, qui n'est pas arrivé à un véritable épanouissement humain,

10. E. Roche, *Le Mendiant de Dieu,* dans *La Vie Spirituelle,* nov. 1954, p. 355.

l'homme à la merci de toutes les vicissitudes. La raison de cette infériorisation est imputée, moins à la personne, qu'à la situation. Le prolétaire est l'homme qui travaille et rend service, mais dont la rémunération est insuffisante pour le faire vivre normalement. Voilà pourquoi il attire facilement la sympathie.

Le mendiant, au contraire, est l'homme qui tire ses ressources de l'aumône; s'il ne travaille pas, c'est ordinairement [11] par incapacité ou par paresse : il ne se rend pas utile. Dans une société comme la nôtre, où le travail est profondément estimé, et où on juge que chacun doit vivre en travaillant [12], l'aumône ne peut être qu'un geste exceptionnel.

Il se trouve certes des malheureux qui sont les victimes de concours de circonstances. Alors l'utilité de l'aumône joue à plein. C'est ce que nous voyons lorsqu'un cataclysme dévaste une région. Mais l'aumône n'est pas, pour un individu, un moyen ordinaire de subsistance. Et ceux qui y recourent, sauf dans les difficultés extrêmes, sont en général déficients. Les aider fait sans doute participer à la première béatitude. Mais il est des moyens plus efficaces de rendre service au prochain.

L'aumône était jusqu'à présent l'expression sociale de la pauvreté. La demander était le moyen de subvenir à ses besoins. La donner était, pour les mieux pourvus, une manière d'association avec la pauvreté, par la communication de leurs biens aux miséreux. Aujourd'hui son utilité est, en maintes circonstances, contestable.

La Pauvreté est-elle liée aux modalités du passé?

Avec l'accroissement des ressources et l'inefficacité des anciens moyens de faire participer à la pauvreté, la première béatitude ne va-t-elle pas devenir d'une pratique malaisée? Ne resterait-elle pas liée au passé ou aux groupes humains non encore suffisamment avancés en civilisation? La pauvreté, dans ce cas, apparaît solidaire des modalités d'autrefois. Elle se perd dans la mesure où celles-ci disparaissent.

D'où cet effort pour maintenir artificiellement les vestiges d'une époque révolue, et garder un reste de corps à l'esprit de pauvreté [13].

D'excellents chrétiens, et spécialement dans les congrégations religieuses, où la pauvreté est intégrée dans l'existence habituelle, ont

---

11. Il n'est évidemment pas question ici de l'incapacité due à l'infirmité ou à la maladie.

12. « Si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas manger non plus » (*II Thess.*, III, 10).

13. Les personnes qui continuent à aider de leurs aumônes d'invétérés paresseux, parce qu'autrefois l'aumône était le moyen normal de venir en aide aux malheureux, semblent obéir à une pareille préoccupation : maintenir les anciens comportements.

semblé désemparés par un standard de vie, inconnu jusque-là, et qui supprime fatigue et incommodités. Certaines innovations, heureuses pourtant, ont été délibérément écartées, afin de retenir, tant bien que mal, quelques reliques de l'inconfort ancien : l'eau courante, par exemple, n'existera qu'en certains endroits. On conservera ainsi, au milieu d'un équipement moderne, une survivance des gênes de jadis. Ces vestiges appauvrissent le décor de l'existence et manifestent chez des personnes vouées à la pauvreté, leur désir de ne pas l'oublier. Dans la période de transition que nous vivons, l'absence de moyens évolués signale souvent la pénurie de ressources [14].

On comprend que des congrégations religieuses qui se sont consacrées à Dieu et à l'Eglise dans la pauvreté, tiennent, pour elles-mêmes et pour les autres, à témoigner visiblement de cette intention. Le témoignage peut paraître maladroit. Il n'en est pas moins un témoignage accessible aux mentalités actuelles. Mais ces manières sentent malgré tout leur archaïsme. Elles se présentent comme un organe témoin de ce qui exista jadis. Le heurt est d'autant plus fort que, par ailleurs, même les personnes les plus attachées à la pauvreté ne peuvent pas éviter d'utiliser des appareils très modernes et de prix élevés : avion, téléphone, organisations de bureaux et secrétariats. Un contraste, cocasse quelquefois, entre deux stades si différents de développement, fait qu'on a parfois l'impression de « jouer à la pauvreté », plutôt que d'être véritablement soumis à ses nécessités.

Un effort de pauvreté, qui se marque par un coup de frein gratuit donné à l'amélioration des conditions d'existence, la crainte de lâcher des procédés pourtant dépassés, le maintien artificiel d'antiques habitudes peuvent trouver une justification chez des personnes faisant officiellement profession de pauvreté. Mais pour l'ensemble de nos contemporains, soucieux de l'Evangile, le résultat de pareilles méthodes serait discutable et manquerait d'authenticité. Il ne peut donc fournir une ligne de recherche à qui veut pratiquer, à notre époque, la première béatitude.

Pour pratiquer la pauvreté, faut-il vivre comme les plus pauvres?

Trouvera-t-on une orientation valable dans le souci de vivre comme les plus pauvres? Que certains chrétiens, par état de vie ou par vocation personnelle, se vouent à une existence de dénûment, rien de plus

14. Les religieux peuvent avoir des motifs de maintenir occasionnellement des formes anciennes de pauvreté.
Leur fonction est de rappeler dans l'Eglise les valeurs chrétiennes, parmi lesquelles la pauvreté. On comprend qu'il puisse y avoir lieu parfois à ne pas utiliser immédiatement une amélioration matérielle ou à refuser momentanément certains avantages matériels, marquant ainsi de façon spectaculaire leur détachement des biens terrestres.

traditionnel dans l'histoire de l'Eglise. Les initiatives en ce genre sont légion. Plusieurs congrégations, nées récemment, semblent vouloir s'y consacrer. Non seulement des congrégations, mais des laïcs ouvriers ont préféré rester volontairement dans une situation matériellement et financièrement très diminuée, afin de permettre à leurs compagnons de sortir de leur misère et de s'élever à un degré supérieur de culture et de civilisation. Refusant le niveau de vie qu'ils auraient dû normalement obtenir pour eux, et, chose plus grave, pour leurs enfants, ils se sacrifiaient à la promotion ouvrière. Geste héroïque qui ne peut être accompli ordinairement, mais qui se justifie lorsqu'un groupe d'hommes, — dans le cas : la classe ouvrière — en a besoin pour accéder plus tôt à une plénitude qui, sans eux, ne serait atteinte que tardivement. Geste qui demeure le fait de vocations exceptionnelles mais ne peut être le chemin proposé à l'ensemble des chrétiens. Car se maintenir en des conditions matériellement et culturellement inférieures d'existence risquerait de se révéler déplorable, non seulement pour ceux qui s'y astreindraient, mais aussi pour la communauté, au profit de laquelle ils doivent faire fructifier leurs talents (*I Cor.*, XII, 7). Et l'amélioration générale, matérielle et culturelle, de la vie tendra à rendre ce dévouement, sinon inutile, — car un acte héroïque est toujours au moins un appel à la grandeur morale, — mais de moins en moins exigé par le besoin du prochain.

Vivre avec les plus dépourvus, au milieu d'eux et comme eux, est certes un moyen de pratiquer la première béatitude. Mais il n'est pas le seul. Et beaucoup de ceux qui se sont occupés des plus déshérités n'ont pas négligé d'utiliser les ressources matérielles, intellectuelles, sociales [15] qui leur permettaient de porter secours aux infortunés. Il faut disposer de biens matériels pour les mettre à la disposition des autres. En accueillant ou en recueillant des richesses qui seront utilisées pour les pauvres, on participe encore à la première béatitude.

On ne peut revenir en arrière.

Ce n'est pas en essayant de revenir vers les gestes du passé ni en s'orientant vers les hommes les plus malheureux [16], que les chrétiens d'aujourd'hui réussiront à trouver la voie qui, pour eux, conduit normalement à la première béatitude. Le très rapide examen, que nous

15. Rester à un niveau inférieur, afin d'être plus près des pauvres n'est pas une entreprise facile. Les premiers disciples de saint François d'Assise devaient vivre dans un complet dénûment, non seulement des biens matériels, mais même du savoir. Aucune possession, aucune étude n'était tolérée. Très tôt cependant, il fallut habiter des couvents et acquérir une culture dont saint Bonaventure a découvert l'amplitude et la profondeur.

16. Je ne veux pas dire pour autant que les hommes qui se dévouent aux plus miséreux de leurs semblables ne font pas œuvre éminemment utile. Les compagnons d'Emmaüs rendent d'immenses services. C'est là une spécialisation de la charité. Mais cette voie n'est pas celle de l'ensemble des chrétiens.

venons d'esquisser, montre l'inanité du retour en arrière, du maintien artificiel de formes antiques de pauvreté, et des applications limitées que le souci des pauvres entraîne. S'attacher à certaines modalités du passé ou s'arrêter aux miséreux, semble laisser de côté la pratique de la pauvreté dans le travail grandiose de la construction d'un monde nouveau et de l'accès de l'humanité à un stade, au moins économiquement, supérieur. D'autre part, négliger les améliorations actuelles, vivre en des conditions anachroniques, sous prétexte de pauvreté, serait se condamner à entraver le progrès matériel humain, au lieu de l'accélérer.

Pauvreté et conditions nouvelles d'existence.

On est tenté parfois de ne voir dans les nouvelles conditions d'existence qu'une facilité plus grande de vie et l'absence d'efforts pénibles. Avant tout, elles sont un moyen d'élever l'homme sur le plan matériel et intellectuel [17] et de faire rendre à la vie incomparablement plus qu'autrefois.

Les améliorations dont nous profitons sont loin de se ramener à un simple luxe permettant un faste plus grand et un amollissement plus complet, en des délices plus larges. Ces améliorations favorisent l'action. Un bureau climatisé n'est pas seulement un lieu où la température est plus clémente. Il permet de travailler au plus fort de l'été, avec le plein emploi de ses moyens, au lieu d'en être en partie privé par une chaleur écrasante. La vente à crédit ne favorise pas simplement la satisfaction immédiate de ses fantaisies. Elle permet aussi de se procurer de suite l'objet utile : auto, machine à laver, cuisinière électrique, frigidaire qui amène à faire face aux situations multiples et à résoudre des problèmes de transport et d'alimentation qui, sans eux, resteraient en suspens. Des hommes mieux nourris, mieux équipés peuvent améliorer le monde plus vite et atteindre des résultats supérieurs pour le plus grand bien de l'humanité. Or ces avantages sont trop considérables pour qu'on puisse les laisser de côté ou s'exposer à les réduire.

Réductions, restrictions, nous y pensons spontanément quand nous parlons « pauvreté ». Mais allons-nous, par le fait même, dans le sens évangélique? Le renoncement n'est jamais représenté dans l'Evangile comme un but ni comme une restriction gratuite. Il est le moyen d'accroître la vie : « Tout sarment qui porte du fruit, mon Père l'émonde, pour qu'il en porte encore plus » (*Jean*, XV, 2). A Pierre qui lui demande ce que les Apôtres obtiendront en retour pour avoir tout quitté, Jésus leur dit : « Vous recevrez le centuple » (*Mc*, X, 10).

17. Pas nécessairement sur le plan religieux et moral.

S'il faut « se renoncer », c'est pour « suivre le Christ ». Et nous savons la plénitude que ces mots recouvrent.

Réductions, restrictions ont un sens et peuvent constituer un acte de charité dans un monde aux ressources rares. Dans la mesure où quelqu'un se restreint, il permet aux autres d'obtenir une part plus ample des biens mesurés qui restent à partager. En même temps, il éclabousse moins, par ses richesses, l'indigence de ceux qu'il côtoie.

Ceci est vrai dans un univers où les richesses se comptent. Mais cela ne vaut pas dans un univers illimité [18], c'est-à-dire dont on peut tirer des ressources incalculables. Dans un univers limité, celui qui se contente d'une auto, au lieu d'en prendre trois, permet à d'autres l'acquisition des deux autos laissées sur le marché. Ce qui deviendrait impossible si le premier prenait trois autos. Mais quand le nombre des autos est illimité, il n'y a aucun motif de ne pas en acheter trois [19]. Au cours d'un repas, ne pas prendre plus que sa portion est un acte de justice, si les portions sont comptées. Mais quand l'abondance est telle que chacun peut se servir à son gré, justice ni injustice n'existent à prendre ce qu'on désire.

Or, nous sortons d'un monde limité et nous entrons dans un autre, qui semble pouvoir produire en quantités illimitées. Et certains pays qui tiennent la tête du progrès matériel, semblent parvenus à ce stade [20].

Jusqu'à présent la pratique de la pauvreté comportait un aspect indispensable de « privation » qui tend de plus en plus à disparaître.

Dira-t-on que si on abandonne les privations, qui imposaient l'austérité, on perdra le sens de l'effort, l'existence risquant alors de s'assoupir dans la facilité? Ce serait une erreur. Les efforts qui n'existent plus sur le plan de la « pauvreté-privation » sont reportés sur d'autres, sur celui du travail en particulier. Le rythme du travail est aujourd'hui plus rapide et demande souvent plus de tension d'esprit. Un mécanicien de locomotive, un chauffeur de poids lourd ou d'autobus, un pilote d'avion exécutent une besogne plus difficile que le postillon ou le charretier d'autrefois. Le travail intellectuel, l'enseignement requièrent un souci de se mettre à jour, de varier les cours, qui n'était pas aussi nécessaire jadis. L'enfant qui, à la campagne, gardait, durant l'après-midi, la chèvre de la famille, éprouvait sans doute certains effets de la pauvreté. Aujourd'hui, pour se rendre en classe, il prend le car ou le train; il voyage par n'importe quel temps,

---

18. J. Fourastié et A. Laleuf, *Révolution à l'ouest,* P.U.F., passim, surtout p. 52.

19. Réductions, restrictions restent toujours valables sur un plan d'ascétisme. L'homme qui veut rester maître de soi fera bien de ne pas s'accorder tout ce qu'il désire, et de s'imposer des restrictions gratuites. Ces restrictions volontaires, et nullement exigées par la nécessité ou le devoir, l'aideront à résister à ses impulsions. Mais nous ne sommes plus alors sur le plan de la pauvreté.

20. Par exemple les Etats-Unis et le Canada.

suivant un horaire qui l'oblige à attendre dans le froid en hiver et sous le soleil en été. La peine physique et intellectuelle, qui lui est demandée n'est pas moindre que celle fournie par les petits bergers d'antan. Dans notre civilisation les efforts ont changé de forme. Ils ne sont nécessairement ni moins nombreux ni moins rudes.

La première béatitude, c'est trop évident, n'est pas liée à un niveau de vie, à certaines situations sociales. Parmi ces dernières, il en est qui peuvent la favoriser ou la rendre moins accessible. Mais ces situations sociales sont seulement relatives ; elles sont celles des moins bien pourvus du moment. Ce plus et ce moins ne sont pas fixés une fois pour toutes. Ils dépendent de tout le contexte de civilisation.

II. LA PAUVRETE, VERTU EVANGELIQUE

La Pauvreté dans l'Evangile.

Dans l'Evangile, la Pauvreté ne se présente pas comme l'Absolu. Elle n'est pas davantage un idéal qui se suffit à lui-même. Elle n'est ni le sommet ni le résumé de l'enseignement du Maître. A elle seule ne se ramène pas La Bonne Nouvelle, comme par exemple à la Charité [21].

Jésus présente la vie chrétienne parfaite, non comme la pratique de la pauvreté, mais comme une marche à sa suite. « Suis-moi » [22], telle est la manière dont Il formule ordinairement la plus haute et la plus entière sainteté. L'essentiel est de suivre le Christ, c'est-à-dire L'imiter, vivre, si l'on pourrait dire « à la Christ », dans la situation où Dieu nous place. C'est répondre à l'appel que le Christ nous adresse [23], c'est réaliser notre vocation personnelle, celle que Dieu nous donne dans le déroulement du fil des jours, et que nous découvrirons seulement dans son ensemble de l'autre côté du monde [24].

La pauvreté, c'est, au premier chef, le détachement effectif ou spirituel des biens matériels, l'absence d'entrave qui arrête la marche, et l'esprit qui en découle, esprit d'indépendance par rapport aux richesses, de soumission et de confiance totale en Dieu.

Elle est une condition de vie chrétienne, qui réside d'abord dans

21. *Mt.*, XXII, 37-40. Cfr *Rom.*, XIII, 8-10; *I Joh.*, IV, 7.

22. *Mt.*, VIII, 22; XIX, 21. *Luc*, V, 27; XVIII, 22. *Mc*, II, 14; X, 21. *Jean*, XXI, 22.

23. Les manières dont cet appel nous est adressé varient à l'infini, depuis la vocation miraculeuse de S. Paul jusqu'aux besoins de nos frères, en passant par les motions de la grâce, les rencontres inopinées et tous les multiples modes par lesquels Dieu nous fait parvenir ses invites.

24. Il est trop évident que cette vocation personnelle se réalise dans une communauté ; mais tous les efforts de la communauté ne remplacent pas l'adhésion personnelle à un appel de Dieu (quelle que soit la forme de cet appel), en quoi consiste essentiellement la vocation.

une attitude, une disposition générale devant la vie, avant de porter sur telle application. S. Luc l'exprime sous une forme plutôt sociale : « Heureux les pauvres » ; S. Matthieu sous un angle plus intérieur et en même temps plus vaste : « Heureux ceux qui ont une âme de pauvre ». « Et cette dernière expression est plus proche du donné primitif [25]. Aucun état sociologique n'est canonisé ; aucun en tant que tel, n'est mis en relation directe avec le Royaume. Seule, une « situation spirituelle peut accueillir un don spirituel... c'est cette ouverture à Dieu qu'on appelle la Pauvreté spirituelle ».

La plus évangélique pauvreté ne réside pas dans la plus totale absence des biens de ce monde. Ce n'est pas celui qui est le plus dénué qui est nécessairement le plus parfait. Sinon Jean-Baptiste aurait été au-dessus de Jésus. Il n'y a pas, dans l'évangile, d'exemple de pauvreté aussi rigoureux que le sien. Jésus et ses contemporains en ont été frappés. L'Evangile parle souvent des repas de Jésus, mais, sauf pour la Pâque, Il n'est jamais fait mention des plats servis. Le menu du Baptiste, au contraire, nous a été transmis : sauterelles et miel sauvage. Des vêtements de Jésus, on ne signale que sa tunique, au moment où les soldats la tirent au sort. Le vestiaire de Jean nous est détaillé : « Jean était vêtu de poils de chameau et se ceignait les reins d'un pagne de peau ». Jésus ajoutera : « Jean est venu, ne mangeant ni ne buvant. »

Jésus n'a pas vécu dans la misère. D'après les évangiles, sa vie était assurée ; des femmes aisées, qui lui étaient attachées, s'en chargeaient (*Lc*, VIII, 1-3). Il est dit aussi que le petit groupe avait une bourse commune, administrée par Judas Iscariote (*Jean*, XII, 6). Il y avait donc des moyens, qui permettaient de satisfaire aux besoins courants, d'acheter de la nourriture, de faire des aumônes (*Jean*, XIII, 29) [26].

Il n'est pas déconseillé, certes, d'imiter la pauvreté du Baptiste. Mais ce n'est pas elle qui est la norme de la pauvreté chrétienne. Elle en est un témoignage sublime ; mais elle n'en est pas le seul. « Ce qu'il y a d'unique dans le Christ, écrit Guardini, ce n'est pas qu'il renonce aux trésors du monde..., c'est qu'Il est libre. Une liberté parfaite, claire, se suffisant à elle-même. Voilà la vraie grandeur de Jésus [27]. » Voilà aussi la perfection de la première béatitude.

---

25. A. Gelin considère l'énoncé de *Mt.* : « Bienheureux ceux qui ont une âme de pauvre », plus proche du donné primitif que celui de *Luc* : « Heureux les pauvres... Malheur à vous, riches », malgré qu'il ait « accentué la spiritualisation des thèmes de pauvreté, de faim et de soif par l'adjonction des gloses » (*Les Pauvres de Yahvé*, Coll. « Témoins de Dieu » ; Ed. du Cerf, pp. 144-145).

26. Même réflexion pour S. Paul : « Il a manié de grosses sommes d'argent : un budget missionnaire existait, entretenu par les églises (*II Cor.*, XI, 8-9) ; la collecte pour les « saints » de Jérusalem occupa Paul plusieurs années ; il put offrir à Philémon de le dédommager des torts causés par un esclave fugitif (*Phil.*, I, 19), payer au Temple de Jérusalem les frais du sacrifice de quatre judéo-chrétiens (*Act.*, XXI, 23-24), louer une maison à Rome (*Act.*, XXVIII, 30) ». A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*, p. 140-141.

27. Romano Guardini, *Le Seigneur*, trad. Lorson, I, Alsatia, 1945, p. 318. — A rapprocher : Voillaume, *op. cit.*, pp. 297-298.

C'est aussi en vue de cette liberté spirituelle que des chrétiens, dans la vie religieuse ou ailleurs, prennent l'engagement de pratiquer la pauvreté. Le P. Voillaume qu'on ne soupçonnera pas de complaisance pour le confort matériel et qui signale hardiment ce qui, du point de vue de la pauvreté, peut étonner et même choquer dans certaines maisons religieuses, écrit : « La vertu de pauvreté doit nous établir et nous garder dans un détachement et une liberté souveraine à l'égard de toutes choses... et il s'agit... aussi bien de l'argent... que des biens spirituels, de nos connaissances intellectuelles... Il s'agit là de la pauvreté d'esprit, sans laquelle il est impossible d'entrer définitivement dans le royaume de Dieu ». « Le vœu (de pauvreté) a pour but de faire acquérir une vertu intérieure, d'établir le cœur dans une liberté totale : il ne définit ni ne réglemente par lui-même l'usage des choses, c'est-à-dire le degré de pauvreté matérielle effective [28] ». On pourrait multiplier les citations. Nous nous en tiendrons à celle d'un homme particulièrement représentatif de la manière dont nos contemporains sont sensibilisés à la « pauvreté » et dans la famille spirituelle duquel la pauvreté se manifeste ostensiblement. La « pauvreté », dans la vie religieuse, pas plus que dans l'Evangile, ne signifie standard de vie le plus bas.

Car ce standard de vie le plus bas ne serait possible, et encore très approximativement, que pour un individu, vivant à la manière de Diogène. Les nécessités de la vie en commun exigent un minimum de ressources [29]. Et ce minimum peut monter assez haut.

La Première Béatitude doit être applicable à toute civilisation.

Parole de l'Evangile, condition de libération spirituelle, la pauvreté est, avant tout, d'ordre surnaturel, religieux. Elle n'est pas déterminée par les conditions sociales. Elle doit être applicable à tout état de civilisation.

La pauvreté évangélique est une manière de prendre la vie, de s'y comporter en toutes circonstances. Si elle prend appui sur le détachement effectif, elle ne s'y limite pas.

Notre civilisation, où les biens abondent de plus en plus, liquide certaines formes de pauvreté du passé. Dans l'enrichissement général qui déferle sur le monde, voyons-nous émerger de nouveaux points d'application de la première béatitude?

---

28. R. Voillaume, *Au cœur des masses*, pp. 293-295. — R. Guardini, *Le Seigneur*, t. I, p. 318.
29. *Le Mendiant de Dieu*, p. 358 et sv.

III. FORMES NOUVELLES DE LA PAUVRETE

Les anciennes formes de pauvreté ne sont pas actuellement éliminées.

Remarquons d'abord que les anciennes formes de pauvreté et surtout d'aide aux pauvres ne sont pas pour autant éliminées. Si elles tendent à ne plus être le moyen ordinaire de secours, elles demeurent valables, à notre période de transition, et pour les événements imprévisibles.

C'est le cas de l'aumône par exemple. Il fut particulièrement utile, dans ces dernières années, d'aider les vieillards qui ne bénéficiaient pas encore de mesures les mettant à l'abri de l'indigence. Les arbres de Noël et autres attractions inventées pour leur procurer des ressources étaient des remèdes parfaitement efficaces.

Dans les catastrophes qui ruinent brusquement une contrée : raz de marée, tremblements de terre, incendies, l'aumône en denrées, vêtements, sera l'aide normale à apporter immédiatement aux sinistrés.

L'Eglise et le monde auront toujours besoin de vies vouées à la pauvreté, à une pauvreté qui n'est pas le fait de la nécessité, mais un état librement choisi. Gardée ainsi de façon volontaire et ostensible, elle maintient vivantes, parmi les chrétiens, les principales recommandations de l'Evangile [30].

Nouveauté de certaines applications de la première béatitude.

En plus des modes anciens de la pauvreté qui continuent, d'autres se présentent que nous n'avons pas encore l'habitude de considérer sous cet angle.

Il est à remarquer que, depuis le siècle dernier, l'amour des pauvres s'est singulièrement élargi. Et non seulement il s'est étendu; mais il a changé de visage. Autrefois, facilement limité aux individus miséreux de son voisinage ou de ses rencontres, il s'est depuis intéressé aux catégories d'hommes, voisins ou lointains, socialement infortunés. L'intérêt pour le pauvre isolé qui demande l'aumône a été remplacé par le souci de l'élévation du standard de vie de l'ouvrier et la promotion ouvrière. Aujourd'hui, cet intérêt demeure; mais il déborde la situation nationale pour s'étendre jusqu'aux pays sous-développés.

Cet élargissement de nos vues et de nos responsabilités déplace l'a-

30. Une Trappe, par exemple, gardera toujours sa haute valeur de témoignage, en n'importe quelle civilisation. Le pays le moins pauvre, les Etats-Unis, est celui où de tels monastères se développent avec une étonnante vigueur.

mour du pauvre du stade individuel au plan social et mondial. Du prochain, notre voisin immédiat, nous passons aux classes sociales les plus démunies, et de là aux peuples étrangers.

Mais aussi la manière d'aider et les classes sociales et les pays sous-développés ne ressortit plus de la seule bonne volonté ni de la générosité de chaque individu. L'individu, quelles que soient ses ressources et sa magnanimité, ne peut apporter une aide efficace aux groupes humains déshérités ou aux peuples sous-alimentés.

Ce n'est pas sur le plan du secours individuel, que l'on pourra faire œuvre utile. C'est dans un autre domaine qu'il faudra poursuivre son effort : sur le plan des institutions.

La médiation des institutions.

Au lieu de rapports directs de semblable à semblable, force nous est de passer par la médiation des institutions. C'est pour la plupart des hommes, et tout spécialement pour le Français moyen, une révolution dans son esprit. Révolution qu'il n'arrive pas toujours à opérer, et qui lui fait reléguer dans le domaine de l'abstrait et du non-humain ce qui dépasse l'ordre des relations interindividuelles [31].

Pour s'en rendre compte, il n'est que de consulter le vocabulaire actuel. « Humain » signifie : ce qui est à la taille de l'individu, ce qui est immédiatement accessible aux prises directes de l'individu. On appellera « relations humaines » celles par lesquelles un individu peut être connu par d'autres individus sous ses différents aspects, non seulement avec son originalité personnelle, c'est-à-dire les caractères saillants de personnalité, mais avec ses particularités, ses sautes d'humeur, son impressionnabilité [32]. « Entreprise à taille humaine » signifie que chaque individu peut y connaître tous les autres individus personnellement. « Rapports humains » dans l'entreprise indique ceux que peuvent avoir entre eux les individus, en dehors des relations administratives ou techniques. Si ces rapports interindividuels n'existent pas, on dira facilement que l'ouvrier, le travailleur est considéré comme une machine, un robot, une pièce de l'outillage. Ce qui n'est pas relation d'individu à individu ne semble pas mériter l'adjectif humain.

Mais il faudrait se demander s'il est juste de réserver le mot « humain » aux seuls rapports interindividuels. Pourquoi les institutions qui unissent les hommes entre eux ne seraient-elles pas regardées

31. Au cours de la messe annuelle de « Pax Christi » (19 mai 1958) le card. Feltin déclarait à N.-D. de Paris : « que chacun comprenne que son devoir de charité ne se limite pas à quelque assistance matérielle et individuelle, mais qu'il va beaucoup plus loin. Il réclame que chacun accomplisse son devoir familial, social et civique en pleine conscience, sans peur des responsabilités, soucieux de participer à la construction de la Cité, et, comme le demande sans cesse le pape Pie XII, de l'ordre mondial qui s'édifie ».

32. V. Gheorgiu, *La Vingt-cinquième heure,* Plon, Paris.

comme de véritables liens humains? Pourquoi le loyalisme envers ces institutions ne constituerait-il pas une des grandes qualités humaines? Ne serait-ce pas que le domaine des relations interindividuelles, depuis longtemps exploré, ne demande pas l'effort de découverte qu'exigerait une reconnaissance de ce que les institutions impliquent de profondément humain.

C'est sur le plan institutionnel que l'effort de pauvreté devrait être poussé. Mais, pour cela, il faudrait d'abord que l'institution apparaisse dans son véritable caractère. Au Français individualiste, l'institution se présente souvent en fait comme une entrave à sa liberté, en tout cas un élément étranger, non assimilé à sa personnalité d'homme vivant en société [33]. Le passé de son pays l'enracine encore dans la défiance vis-à-vis des institutions. La plus grande partie de son histoire est monarchique. L'arbitraire royal décidait des mesures et dominait les institutions. Malgré presque 200 ans de démocratie, durant lesquels il choisit le pouvoir et se donne des institutions, le Français continue à regarder l'état et le gouvernement comme les manifestations d'un pouvoir arbitraire, qui lui est étranger et dont les décisions et les volontés ignorent les siennes. Si on pénétrait au contraire le sens des institutions, celles-ci deviendraient intelligibles, elles s'humaniseraient; et on verrait alors la signification qu'elles recouvrent. Tant qu'elles ne sont ni comprises ni situées dans un contexte d'intelligence, de justice et de charité, elles restent dans l'existence comme un corps étranger, non assimilé et dont on voudrait se défaire : une gêne, non un moyen. Si l'impôt est considéré comme un prélèvement indû, voire un vol, dont il faut préserver ses biens; si frauder est regardé comme une habileté et parfois une nécessité, parfaitement justifiée, il sera difficile d'utiliser les institutions pour épanouir l'esprit de pauvreté et voir, dans le loyalisme envers elles, une marque de valeur et de solidarité humaine et fraternelle [34]. Accepter les institutions comme un moyen de pratiquer la pauvreté, suppose qu'on essaie d'en découvrir leur signification pro-

---

33. Il est parfois stupéfiant de constater à quel degré d'ignorance en matière d'institutions pourtant élémentaires peuvent rester des hommes, qui, sur le plan de leurs activités professionnelles, ne manquent pas de qualités.

Trois ans après la fin de la guerre, une commission mixte franco-italienne s'était réunie pour discuter de tarifs douaniers entre les deux pays. L'un des membres français de cette commission s'élevait en termes véhéments contre l'état qui prélevait sur ses bénéfices 45 % d'impôts. « Donc je travaille pour que l'état me prenne 45 % des fruits de mon travail ». Trois ans après la guerre, le pays était ruiné. Tout devait être remis en état. Cet industriel français ne semblait pas se rendre compte de l'utilisation de l'impôt. En Angleterre, au même moment, l'état prélevait 95 % sur les bénéfices de certaines entreprises.

34. Le loyalisme envers les institutions qui est en Angleterre comme en Amérique une des grandes manières d'affirmer sa valeur d'homme et de citoyen, son sens civique, — nous dirions : communautaire —, est encore loin de nos perspectives habituelles.

fonde, à la lumière de la première béatitude ; qu'on ne les prend pas simplement comme des barrières gênant nos initiatives ; mais comme l'exercice d'un devoir de justice auquel on affirme sa pleine adhésion.

L'acceptation des conditions actuelles.

Il faut d'abord accepter le régime économique et social dans lequel nous vivons, spécialement pour ce qui concerne l'utilisation de nos ressources, c'est-à-dire les institutions, mais aussi les mœurs, la mentalité qui les pénètre et qu'elles supposent. Car c'est dans le régime actuel que nous avons à pratiquer la pauvreté.

Il ne s'agit pas de canoniser ce régime ni de le juger le meilleur possible. Comme tous les régimes, il est contingent. Mais, parce qu'il est actuel, il est la condition posée aujourd'hui par Dieu [35]. Si nous voulons pratiquer effectivement la pauvreté, c'est dans son application à la société actuelle, qu'il faut la chercher.

Pour avoir part à la première béatitude, notre premier travail devrait être d'accepter, en esprit de pauvreté, les conditions matérielles [36] qui nous sont faites, et surtout celles qui s'opposent à l'acquisition et à la disposition arbitraires de nos ressources. A la place des privations ou des aumônes, en quoi se manifestait autrefois la pauvreté, nous trouvons maintenant des obligations. Nous sommes liés les uns aux autres par un réseau de prescriptions nettement formulées ou sous-jacentes à nos relations humaines.

Première condition :
Gagner sa vie et n'être pas à charge.

Dans la situation actuelle, la condition primordiale pour entrer dans l'esprit de la première béatitude consiste à n'être pas à charge ; et cela, grâce à son travail [37] et aux institutions qui protègent contre les aléas de tous ordres.

Au travail d'abord. Gagner sa vie afin de n'être pas un poids alourdissant pour la société, mais au contraire lui être utile. Cette recommandation n'est pas nouvelle, mais elle se réalise en des conditions qui

35. *Le Mendiant de Dieu,* p. 362.

36. Il est à remarquer que la première béatitude ne porte pas exclusivement sur les richesses matérielles. Dom J. Dupont, dans son étude sur *Les Béatitudes*, éd. Abbaye de Saint-André, Bruges, 1954, pp. 268 et sv., présente les principales explications qui ont été données sur cette question. Cfr aussi *Le Mendiant de Dieu,* p. 354 et sv.

37. C'est ce que recommande aux Moniales contemplatives, qui jusqu'à présent vivent d'aumônes, S.S. Pie XII dans son Radio-Message aux Religieuses cloîtrées, de juillet 1958 : « Pour remédier à cette détresse (économique), le moyen normal et le plus immédiat est le travail des moniales elles-mêmes. Aussi les invitons-Nous à s'y adonner, pour qu'elles puissent se procurer elles-mêmes les moyens de vivre et ne songent pas d'abord à recourir à la bonté et aux secours d'autrui ». *La Croix,* 3-4 août 1958, p. 2.

le sont. Gagner sa vie aujourd'hui signifie que la rétribution, reçue en échange de son travail, suffit pour mener une existence décente, alors qu'autrefois il n'en allait pas nécessairement ainsi. A la fin du siècle dernier, certains ouvriers touchaient des salaires misérables. Mais la femme du patron donnait à celles des ouvriers les robes ou les chapeaux passés de mode, faisait apporter du bois pendant l'hiver, donnait du linge au moment de la naissance d'un enfant, faisait participer à ses joies familiales par des dons divers. L'aumône ainsi s'ajoutait au salaire, et permettait de vivre. On ne compte plus aujourd'hui sur l'appoint de l'aumône.

Ce qui vaut des personnes vaut aussi des entreprises. Faire appel aux subsides de l'état ne devrait pas être, pour une entreprise, un moyen de durer. A moins évidemment, qu'elle ne rende au pays, par exemple, des services annexes : des compagnies de navigation peuvent être habituellement subventionnées pour assurer des liaisons maritimes ou aériennes, non rentables, mais qui maintiennent des relations utiles. Il faut exclure aussi le cas de certains services publics, nécessairement déficitaires, parce que ne faisant pas payer aux usagers les dépenses qu'ils occasionnent. Il s'agit alors d'une simple redistribution du crédit ou de répartition de l'impôt. Ce fut le cas en France, pour la S.N.C.F., où les tarifs de « 2e » classe étaient inférieurs au coût réel. Cette mesure constitue un avantage pour les voyageurs de « 2e » classe, qui sont généralement les moins riches.

De nombreuses « œuvres », à but religieux ou culturel, gagneraient à être établies sur un plan, non d'aumône, mais d'entreprise économique, subvenant à leurs dépenses et sans but lucratif. La justice et l'équité seraient souvent beaucoup mieux satisfaites que par de multiples quêtes, ou par l'absence de rémunération aux aides dévouées à qui des honoraires modestes auraient été fort utiles [38].

Deuxième condition :
Ne pas accepter d'argent illicite.

Une seconde manière de pratiquer la pauvreté consisterait à ne pas accepter d'argent illicite. Il est trop évident qu'un honnête homme n'acceptera pas de la main à la main un argent dont il ignore la provenance. Mais il peut fort bien accepter des revenus, disons des dividendes, dont il ne connaît nullement la légitimité. Plus grave, il ne s'en occupe même pas ; et la pensée d'avoir une responsabilité dans la gestion de l'entreprise ne semble même pas effleurer son esprit. Il

38. Est-il normal que des moniteurs ou monitrices de colonies de vacances, étudiants, aidant le directeur prêtre ou laïc, passent 15 jours ou un mois à diriger des enfants, et doivent épuiser leur argent de poche à payer leurs frais de déplacement et diverses dépenses de la colonie? Or, cet argent de poche avait été péniblement rassemblé durant l'année, grâce à des classes ou des répétitions qui chargeaient l'étudiant d'un travail supplémentaire parfois assez lourd.

lui suffit de toucher la somme qui lui échoit. On a vu des personnes ou des collectivités fort respectables s'être faites, par manque d'intérêt à ce qui était pourtant leur devoir, les complices d'entreprises, au plus haut chef immorales.

Les dividendes représentent la part que chaque actionnaire reçoit non seulement pour l'aide qu'il a fournie à l'entreprise, en lui accordant son argent, mais pour le contrôle qu'il est censé exercer sur sa gestion. Or le contrôle n'a pas été exercé ; et l'actionnaire n'a aucune gêne à encaisser une part dont il devrait savoir ce qu'elle représente comme activité économico-sociale, ni à se faire rétribuer d'un travail qu'il n'a pas accompli.

C'est un des domaines où l'insouciance, pour ne pas dire l'inconscience, d'un chrétien est grave. Au lieu de surveiller la gestion d'une société, ce qui lui permettrait en outre d'agir sur le régime des salaires et des prix, et sur l'ensemble de l'économie, il s'en désintéresse.

Or son devoir serait de connaître les activités dont cet argent est le fruit.

Que ce contrôle soit en pratique difficile, pour ne pas dire impossible parfois, cela ne dispense pas du devoir de tendre à l'exercer, ni d'y employer les moyens adéquats.

Troisième condition : Payer ses dettes.

Le paiement de ses dettes est aussi une des principales formes de la pauvreté. Sur le principe, tout le monde est évidemment d'accord. Mais dans l'application, tant s'en faut que le principe soit respecté. On limite généralement le paiement de ses dettes, comme obligation morale, aux factures des fournisseurs ou au salaire des employés. Là aussi nous retrouvons cette spontanéité à reconnaître la valeur morale de nos rapports directs avec le prochain : les fournisseurs qui apportent ce dont on a besoin ; l'employé qui a exécuté un travail.

Mais même dans les rapports directs avec le prochain, la nécessité de payer ses dettes peut échapper parce qu'on ne considère comme dettes strictes que celles pouvant se chiffrer par une somme déterminée, comme celle affichée dans un magasin.

Envers les employés la tentation peut être forte de réduire la somme qu'on leur donne, lorsqu'elle n'est pas fixée par un tarif syndical ; ou même fixée par un tarif syndical, on pourra arguer des difficultés — qui parfois sont réelles — pour diminuer le salaire. Il peut se faire que momentanément on ne puisse donner davantage ; mais il faudrait alors se reconnaître comme débiteur et se proposer de verser ce qui manque, dès que faire se pourra.

Payer ses dettes, c'est aussi verser les cotisations dues aux organismes dont on est membre. Nous abordons là un terrain où la délicatesse

financière est fort peu en honneur. Hors des organisations qui fournissent à leurs membres des avantages matériels : réductions chez les magasiniers, prêts d'instruments de travail ou de loisirs, la rentrée des cotisations est fort aléatoire. Les usagers des services religieux et culturels ne semblent pas toujours se rendre compte de la nécessité de les soutenir. Souvent même leurs dirigeants abandonnent jusqu'à la pensée des les exiger. Magnifique prime aux peu scrupuleux qui profitent ainsi à bon marché du dévouement, de la compétence et du travail de leur prochain. Ils constituent, hélas, une catégorie de parasites parfaitement sereine.

Et si aucun honoraire n'est fixé pour une activité bénévole, habituelle ou occasionnelle, ce n'est pas un motif de laisser sans compensation celui qui l'exerce.

Payer ses dettes, c'est aussi ne pas demander de réduction injustifiée. Chacun doit régler la part qui lui incombe, et ne pas laisser à d'autres le soin de trouver ce qu'on ne veut pas débourser.

Quatrième condition :
Accepter les institutions favorisant la redistribution des ressources.

L'esprit de pauvreté requiert aussi l'acceptation des institutions qui favorisent une plus judicieuse répartition des ressources (lois sociales) ou qui mettent en plus grande sécurité les pauvres. La sécurité sociale en est un des exemples les plus évidents. C'est elle qui, actuellement, exerce la fonction que remplissait l'aumône autrefois.

Il faudrait avoir des raisons bien convaincantes pour se soustraire, même lorsque la chose est licite, aux réglementations qui régissent le système d'entr'aide et de rémunération en cas d'accident ou de maladie. Cette abstention peut mettre non seulement l'accidenté, mais ceux au service desquels il fait appel, dans un grand embarras. Les frais d'hôpital, de médecin par exemple, sont calculés, en fonction de l'aide de la sécurité sociale. Ils risquent de devenir très lourds pour celui qui en est réduit à les régler sur ses propres deniers. Il arrivera aussi que le médecin n'osera pas demander la rétribution qui lui est due en justice, parce qu'il sait que son client, n'émargeant pas à une caisse de sécurité sociale, sera gêné de verser cette somme. Charge anormalement lourde pour le malade; frustration pour le médecin d'une partie de la somme à laquelle il a droit [39]; le résultat est regrettable.

39. Que penser d'un médecin ou d'un dentiste qui aurait dans sa clientèle une proportion notable de « non assurés sociaux » et qui ne voudrait pas leur demander la somme due, parce que trop forte pour leur bourse? Si la proportion des non assurés est de 1 ou 2 pour 100, le médecin ou le dentiste pourront passer outre; mais si la proportion est de 30 %, voit-on le tort qu'on inflige injustement au médecin qui n'osera pas demander la somme totale?

Cinquième condition :
Dons gratuits.

Enfin, parmi les formes de pauvreté, viendront les dons gratuits. Quand on a gagné sa vie, refusé l'argent illicite, payé ses dettes, on peut encore disposer de ressources appréciables. Dans la mesure même où ces ressources sont considérables, elles supposent non pas seulement l'effort d'un seul homme ou de quelques-uns, mais de l'ensemble d'un pays, et peut-être davantage. Ceux qui se sont enrichis y sont parvenus, grâce à de multiples aides, tant humaines que techniques : tout ce qui, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'entreprise, a été cause de sa prospérité : les installations publiques, les moyens de communication.

N'y a-t-il pas une obligation d'équité à reverser sur la société une partie des biens qu'elle a permis d'acquérir ? La chose se passe normalement en Amérique. C'est le cas des fondations Rockfeller, dont les Etats-Unis [40] n'ont pas été les seuls bénéficiaires. Ici le jeu est évidemment plus souple. Le choix du donateur sera davantage laissé à son appréciation. Mais dans la mesure où il le considérera, non comme un acte de munificence, dont il est le seul auteur, et à qui revient par conséquent tout le mérite, mais comme une redistribution équitable des biens qu'il s'est acquis avec l'aide de la société, son geste l'incitera moins à l'autosatisfaction.

*
* *

Il est vraisemblable que la pauvreté portera de moins en moins sur la privation ou la restriction des biens matériels utiles à l'existence, et davantage sur l'usage à faire des ressources à notre disposition. A moins d'une catastrophe mondiale, celles-ci deviendront, dans les années prochaines, de plus en plus abondantes. Et la répartition universelle des richesses étant entrée dans les mœurs et les faits, l'ensemble des hommes en bénéficiera.

Si la situation économique devient moins fertile en occasions matérielles de pauvreté, elle ne manquera pas cependant de nous ouvrir, pour peu que nous y prêtions attention, à la première béatitude car, comme nous l'avons dit, l'esprit de pauvreté n'est pas lié à un niveau de

40. On a dit des Etats-Unis qu'ils étaient le pays où l'argent tient le plus de place et où il compte le moins. On y gagne des dollars, mais on les dépense facilement, et pas toujours pour sa satisfaction personnelle. Les pays, aidés par l'argent américain, sont légion. Il semble que beaucoup de ressortissants de ces contrées fortunées se reconnaissent spontanément un devoir d'entr'aide envers les misères qui leur sont signalées ou les entreprises bénéfiques à pousser.

L'Amérique du nord n'est pas le seul pays où s'exerce cette sorte de générosité ; mais il est celui où elle se manifeste le plus spectaculairement.

Il y a, dans cette conduite, une manière de pratiquer le détachement de l'argent, à notre époque, et donc une application de l'esprit de pauvreté.

vie ou à certaines situations sociales. C'est dans notre attitude en face des formes de répartition ou de distribution des richesses qu'il se manifestera. Toujours identique à lui-même, ses applications, dans la conjoncture nouvelle, changeront.

La modification s'inscrira d'abord dans l'acceptation loyale, en véritable esprit chrétien, des institutions concernant l'acquisition et la distribution des richesses. Or, se soumettre aux institutions, c'est accepter les conditions voulues ou permises par Dieu [41]. Et cette soumission est un des principaux caractères de l'esprit de pauvreté [42].

En outre ces institutions s'expriment en termes de justice, c'est-à-dire de devoir et de droit. Or se soumettre à des exigences de justice n'est pas de nature à provoquer l'exaltation de soi, à l'inverse des initiatives généreuses individuelles. Il est moins facile de s'enorgueillir pour avoir payé ses dettes, refusé l'argent illicite, et gagné sa vie afin de n'être pas à charge aux autres. Les obligations, que les institutions ôtent à nos choix personnels, pour nous les imposer en vertu du droit, ne sont pas de nature à intensifier en nous le sentiment de notre propre grandeur d'âme. Il n'y a pas lieu de se glorifier d'avoir exécuté les mesures auxquelles on ne pouvait se soustraire sans faute.

Cette manière de distribuer ses biens, conformément aux institutions, favorise le désintéressement. Car ces dons ne vont pas à une personne particulière, à qui on les aurait librement destinés [43]. Le don n'est pas libre ; il est obligatoire. Celui qui le consent ne peut s'arroger le mérite d'une démarche qu'il a délibérément choisie, et qu'il n'était pas tenu d'accomplir. Il ne peut davantage s'attendre à une reconnaissance personnelle de la part des bénéficiaires : ceux-ci, par le truchement des institutions, ne faisant que recevoir leur dû.

Ces considérations contribuent, sinon à développer l'esprit de la première béatitude, — il y faut la grâce, — du moins sont-elles moins propices à nous en détourner. Car, non seulement elles dressent devant nous des obligations de justice, mais aussi elles évitent de placer les hommes dans la situation de bienfaiteur [44] à assisté, de supérieur à inférieur, ce qui n'est pas toujours favorable à l'esprit d'humilité que comporte la première béatitude. Elles tendent au contraire à nous pré-

---

41. Ce qui, évidemment, ne signifie pas que les institutions sont intangibles. Il est toujours loisible de les modifier, pourvu que ce soit dans la justice. Mais tant qu'elles demeurent, à moins qu'elles n'imposent des actes répréhensibles du point de vue moral, — et le discernement n'est pas laissé à l'estimation d'un chacun — elles doivent être respectées.

42. *Le Mendiant de Dieu*, p. 362.

43. « Ainsi serez-vous fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes. » (*Mt.*, V, 45).

44. « Les rois des nations les commandent ; et ceux qui sont à leur tête se font appeler « bienfaiteurs ». Pour vous, qu'il n'en soit pas ainsi » (*Lc*, XXII, 25). Le mot de « bienfaiteur », pour Staline, s'était amplifié en « père des peuples. »

senter tous comme membres d'une même communauté, dont chacun reçoit des services, et à laquelle chacun doit s'efforcer d'en rendre dans une dépendance réciproque.

Enfin « l'effort institutionnel » va incomparablement plus loin que les dons d'homme à homme. Au lieu d'empêcher seulement les pauvres de souffrir, il participe davantage à leur véritable promotion humaine, grâce à un usage plus large, plus cohérent et moins assujettissant des ressources distribuées.

*
* *

L'Humanité est emportée tout entière dans un grand labeur de transformation du monde. L'« effort institutionnel », dans la mesure où nous le vivons, nous insère dans cet immense travail. Travail qui met en œuvre les valeurs de solidarité dans une société où tout le monde comprend de plus en plus qu'il ne tient que grâce à tous les autres, et spécialement par les structures dans lesquelles les hommes ont essayé de matérialiser leur entr'aide mutuelle.

Pour un chrétien, c'est à la fois la participation à une œuvre magnifique de solidarité chrétienne et l'acceptation cordiale des renoncements nécessaires pour y parvenir. Dans la loyauté exigée par les institutions et les dépouillements qu'elles imposent, la Pauvreté rejoint la Charité qui demeure « la plénitude de la Loi » (*Rom.*, XIII, 10).

Marseille (VII^e^) E. Roche, S. J.
341, Chemin du Roucas-Blanc.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Allocution de S.S. Pie XII aux participants du XII[e] Congrès international de Philosophie, le 22 sept. 1958. — (Texte français de *L'Oss. Rom.* des 22-23 sept. 1958).

Les travaux de votre Congrès ont été certainement pour vous l'occasion d'échanger des vues intéressantes et fécondes au sujet de quelques problèmes actuels de métaphysique, de morale et de méthodologie. Problèmes actuels, disons-Nous, mais aussi problèmes de toujours, malgré les conceptions différentes que l'on s'en forme; devant eux, les hommes sensés d'hier, d'aujourd'hui et de demain prennent ou prendront des attitudes fondamentalement identiques, même si les termes dans lesquels ils les traduisent ne se ressemblent guère. Car en réalité, il s'agit toujours de la découverte que l'esprit humain fait de lui-même, de ses relations avec le monde et avec Dieu.

Tel est en effet le rôle de la philosophie, qu'on l'envisage d'un point de vue objectif, comme une science à construire suivant une méthode précise et exigeante, ou d'un point de vue subjectif, comme une recherche personnelle avide de combler les aspirations intellectuelles et morales de l'être humain. Le centre d'intérêt de vos études se déplace sans cesse de l'un de ces pôles à l'autre, des plus intimes replis du sujet pensant à l'objet qu'il tente d'enserrer dans un système aussi complet que possible. Mais quelles que soient les préférences de votre pensée, elle est soumise, sous peine de perdre sa cohérence et sa valeur, à la règle de la vérité. « Nomen... sapientis — écrivait saint Thomas — illi soli reservatur, cuius consideratio circa finem universi versatur » (*Contra Gentes,* 1. I c. 1), c'est-à-dire, explique-t-il, de la vérité. La philosophie est amour de la sagesse (cfr S. August., *De Ordine,* lib. 1 c. 11 n. 32 — Migne *P.L.,* XXXII, 993), et par là science de la vérité, surtout de la vérité première, origine de toutes les autres, parce qu'elle appartient au premier principe de l'être de tous les êtres.

Cette causalité créatrice, présente à toutes les activités de l'esprit créé, suscite en lui la liberté; elle l'engage dans un univers, qui n'est pas tout fait, mais invite sans cesse à l'effort, à la collaboration généreuse, afin d'achever non seulement ses structures matérielles, mais surtout l'établissement de la communauté humaine dans l'amour. Les trois thèmes, que vous avez choisis pour votre Congrès, envisagent ces divers aspects : l'homme et la nature, liberté et valeur, logique, langage et communication. Sur chacun de ces thèmes, vous avez apporté des contributions d'ordre spéculatif ou historique, qui éclairent leur signification présente. Nous n'avons pas l'intention de prolonger vos débats par une intervention de caractère technique, mais uniquement de vous communiquer les réflexions, que Nous inspirent Nos responsabilités de Pasteur d'âmes, et la profonde angoisse que suscite en Nous le désarroi de tant de contemporains.

Par l'autorité de vos travaux, par le rayonnement de votre enseignement et de vos écrits, vous pouvez exercer, et vous exercez en réalité, une influence constante sur les idées et sur les tendances intellectuelles, littéraires, artistiques,

sociales, et même politiques. Singulière confrontation que celle de l'âge technique et de la philosophie! Jadis les penseurs se résignaient à n'être compris de leur temps, qu'après une longue attente. Aujourd'hui le roman, le théâtre, le cinéma véhiculent les idées, les diffusent dans le grand public, qui n'est point d'habitude préparé à les recevoir, et en fera parfois l'usage le plus détestable. Les problèmes de l'existence humaine, traînés en quelque sorte sous les feux de la rampe, émeuvent non plus un cercle étroit d'initiés, mais des masses immenses, qui s'ébranlent sous leur choc, comme les flots d'un océan agité dans ses eaux profondes. Comment douter que la destinée de l'humanité n'en subisse le contre-coup? Puisque la tâche première du philosophe est de chercher la vérité et de la dire, Nous voyons peser sur vous l'obligation de vous employer sincèrement à ce travail. La vérité, pour l'esprit humain, n'est point une simple équivalence entre deux contenus de pensée, mais une « adaequatio rei et intellectus » selon la définition classique (S. Thomas, *De Verit.*, 1 q. a. 1 in c.). L'esprit, en effet, quand il s'ouvre à l'univers qui l'entoure, prétend envelopper de ses prises tout le réel. Tout le concerne, l'intéresse, l'interpelle.

Cette tendance spontanée à l'universalité se manifestait naïvement dans les premiers systèmes cosmologiques des philosophes présocratiques, qui tranchaient de manière radicale le problème de la structure du monde. Le scepticisme des sophistes, s'il les mit à l'épreuve, prépara l'élaboration des grands systèmes de Platon et d'Aristote, qui, dans une perspective vraiment universelle et scientifique, tentent de résoudre, chacun selon son tempérament, l'antinomie de l'un et du multiple.

Il appartenait toutefois au christianisme de préparer les voies à une solution d'ensemble par la Révélation d'un Dieu Père, créant l'homme par son Fils (cfr *Io.* 1, 3) et l'appelant, en lui, à participer à son existence. Les historiens de la philosophie médiévale ont mis en évidence ce fait singulièrement significatif : la vérité surnaturelle de la foi chrétienne a permis à la raison humaine de prendre une pleine conscience de son autonomie, de la certitude absolue de ses premiers principes, de la liberté fondamentale de ses décisions et de ses actes.

Mais d'abord elle lui avait donné la conscience d'une vocation transcendante; elle l'invitait à reconnaître la réalité concrète de sa destinée et l'appel à participer à la vie trinitaire dans la lumière de la foi d'abord, puis dans la contemplation face à face. La philosophie des Scolastiques est restée servante de la théologie, mais elle n'en a pas moins conquis, dans ce service même, une plénitude et une dignité qui n'ont pas été dépassées.

La crise religieuse de la Renaissance et de la décadence de la Scolastique allaient entraîner le rejet de la tradition par les penseurs, que séduisait le nouvel idéal de la science expérimentale. Le point d'appui de la raison se déplace alors du Dieu vivant, connu et aimé dans la foi chrétienne, au Dieu abstrait, démontré par la raison, mais déjà étranger à son œuvre. D'aucuns lui refuseront toute personnalité distincte, ou ne verront plus en lui qu'un ordonnateur suprême, avant de l'ignorer complètement ou même de le combattre comme un mythe nuisible.

Actuellement on constate dans une vaste partie du monde les conséquences inévitables de ces aberrations; l'humanité recueille les fruits amers d'un rationalisme, qu'elle a cultivé pendant plusieurs siècles et qui continue à l'empoisonner. Or le Dieu vivant, le seul réel, celui qui a fait l'homme à son image et à sa ressemblance, ne cesse point de gouverner le monde d'aujourd'hui; il ne cesse point d'inviter le philosophe à le reconnaître et à revenir à Lui. Commentant la définition de la philosophie comme amour de la sagesse, saint Augustin affirme : « si sapientia Deus est... verus philosophus est amator Dei » (*De Civitate Dei*, lib. 8 c. 1; Migne *P.L.*, XLI, 224-225). La réflexion, qui manifeste l'esprit à lui-même et le rend présent au monde, s'achève dans le déploiement

de la liberté, qui cherche à combler les distances, à surmonter les oppositions et qui tend vers l'unité. Quand l'homme accepte de philosopher, il ne peut, sous peine d'insincérité, s'arrêter à mi-chemin et refuser de tirer les conclusions. La reconnaissance intellectuelle de Dieu, présent dans sa motion créatrice, s'épanouit dans un amour prompt à accepter les initiatives divines, dans la docilité à écouter sa parole et à rechercher les marques de son authenticité. L'amour du Dieu vivant, du Dieu de Jésus-Christ, loin d'isoler l'homme ou de le détourner de ses tâches temporelles, l'y engage au contraire et bien davantage, et fonde sa liberté plus solidement que les valeurs mesurées à l'échelle humaine. On ne lui demande pas de renoncer aux méthodes propres de sa recherche, de s'en évader, de sacrifier ses exigences rationnelles, mais plutôt de tenir compte de tout le réel, de la destinée humaine, telle qu'elle se présente concrètement dans toutes ses dimensions individuelle et sociale, temporelle et éternelle, pétrie par la souffrance, esclave du péché et de la mort. La détresse de l'humanité déchirée par la guerre, la persécution et le mensonge, la clameur de millions d'êtres opprimés ou simplement abandonnés à leur destin misérable, n'est-ce pas là aussi un aspect de la réalité, la voix implacable des faits, que le philosophe doit écouter et comprendre et à laquelle il doit répondre? Pourra-t-il encore refuser obstinément le message de salut et d'amour, qui vient du Seigneur? L'esprit, qui se détourne de la lumière, qui se ferme à toute Révélation surnaturelle et croit pouvoir interpréter l'existence en termes purement humains, se livre sans défense au mal qui le ronge, condamnant à la ruine les valeurs mêmes qu'il voulait sauvegarder.

Sans doute l'acceptation de la foi chrétienne ne résout-elle pas tous les problèmes spéculatifs, mais elle oblige le philosophe à sortir de son isolement; elle le situe dans un univers plus vaste; elle lui fournit des points de repère solides, dans l'ordre de la connaissance et dans celui de l'action. Au lieu d'entraver sa recherche, elle la suscite et la stimule; elle lui découvre la vraie splendeur de l'homme, celle qu'il reçoit de l'Incarnation du Fils de Dieu, qui le sauve et l'associe à la gloire de son œuvre rédemptrice.

L'Eglise attend de vos travaux, Messieurs, qu'ils contribuent à rendre les hommes meilleurs, en faisant éclater la gangue de rationalisme et d'orgueil latent, qui paralyse encore de larges secteurs de la pensée philosophique contemporaine et l'empêche de connaître la vérité. La parole de saint Jean reste actuelle : « Le Verbe était la lumière véritable, qui éclaire tout homme venant dans ce monde. Il était dans le monde, et le monde a été fait par Lui, et le monde ne l'a pas reconnu » (Io., I, 9-10). Les tentatives les plus géniales pour fonder une communauté humaine fraternelle resteront vaines aussi longtemps que l'homme ne se soumettra pas avec une docilité filiale à la Providence du Père, qui le crée et l'adopte en son Fils.

S'il accepte le don de Dieu, l'Esprit Saint, comme guide de sa pensée, le philosophe confessera, avec le Docteur Angélique : « Inter omnia studia hominum, sapientiae studium est perfectius, sublimius, et utilius et iucundius » (*Contra Gentes*, lib. 1 c. 2); comme lui, appuyé sur la force divine, qui vient en aide à sa faiblesse, il se décidera à rendre témoignage à la vérité, parce qu'il aura trouvé en elle une anticipation de la vraie béatitude, un gage de l'amitié divine, de l'immortalité et de la joie indéfectible.

S.S. Jean XXIII à S. Paul-hors-les-murs, le 25 janvier 1959. — (*L'Oss. Rom.*, 26-27 janvier 1959).

L'Octave de prières pour l'Unité de l'Eglise s'est terminée cette année à Rome de manière impressionnante.

Appel du Pape à ses diocésains.

Dans une lettre du 12 janvier au Cardinal Vicaire, le Pape invitait les fidèles de Rome à se joindre à lui, en la fête de la Conversion de saint Paul, dans une supplication solennelle, à la basilique de la route d'Ostie. Ainsi qu'il avait proposé aux évêques du monde entier de le faire, dans son allocution consistoriale du 15 décembre 1958, le Pape sollicitait instamment la prière et les sacrifices de ses diocésains pour les chrétiens persécutés et spécialement pour ceux de Chine. Il redisait sa douleur d'avoir dû employer le mot de « schisme » pour qualifier le péril très grave qui menace cette chrétienté. « Ainsi unis à leur Pasteur, les Romains sentiront plus vivement la vérité divinement proclamée à Saul sur le chemin de Damas, à savoir qu'en tout chrétien soumis à dure épreuve, c'est le Christ qui souffre à nouveau; ils donneront dans la prière le témoignage concret des liens suaves qui unissent entre eux les divers membres de l'unique Corps mystique du Christ; leur geste réconfortera et encouragera leurs frères, les catholiques de Chine, dans un amour persévérant pour le Christ et son Eglise ».

La cérémonie à Saint-Paul. L'homélie du Pape.

La « Cappella Papale » du 25 janvier réunit à Saint-Paul-hors-les-murs, autour du Souverain Pontife, dix-huit cardinaux. La messe fut célébrée par Son Excellence Mgr Cesario d'Amato, Abbé actuellement en charge de la communauté bénédictine, à qui, depuis un millénaire, est confiée la garde des précieuses reliques de saint Paul.

Après l'évangile, S.S. Jean XXIII prononça une homélie dont le thème est nettement accusé : unité, liberté, paix. Le Saint-Père se plut d'abord à évoquer le souvenir de la visite qu'il fit à Tarse, il y a vingt ans, lors de sa mission en Orient. Une modeste chapelle, une maison privée, ce sont tous les souvenirs qui restent de l'Apôtre des Nations, là-bas, dans une contrée abandonnée. Mais parce qu'il est venu à Rome comme Pierre, pour y verser son sang pour le Christ, Paul participe ici même, dans ce temple majestueux, à la gloire qui entoure le siège de Pierre. « O Roma felix! Duorum Principum es consecrata glorioso sanguine ».

Cette union des deux Apôtres dans la gloire fait écho à leur prédication de l'Evangile; elle est le signe de l'*unité* d'un magistère toujours vivant; elle est une invitation aux évêques, successeurs des Apôtres, et aux fidèles, à s'unir d'esprit, de cœur et d'action avec le successeur de Pierre. La cérémonie de ce jour est un renouvellement de l'hommage séculaire et mondial aux notes caractéristiques de l'Eglise du Christ : une, sainte, catholique, apostolique.

« Cette unité de l'Eglise, que saint Paul du jour de sa conversion miraculeuse mit en parfaite harmonie avec l'enseignement de Pierre,... nous invite à considérer avec une vive douleur comment les tentatives et les efforts, — hélas partiellement couronnés de succès au cours des siècles — pour rompre cette unité compacte du monde catholique sont nuisibles au bonheur et au bien-être du monde, conçu depuis l'annonce du Christ comme un seul bercail sous la conduite d'un pasteur unique ».

La réalisation de cette unité proposée par l'Evangile servirait non seulement la fin surnaturelle de l'humanité, mais constituerait un des plus sûrs éléments de la prospérité civile, sociale et politique de tous les peuples.

« Le premier fruit de cette unité est en effet non seulement l'estime, mais le sain usage et la jouissance de *la liberté,* don très précieux du Créateur et du Rédempteur des hommes. Ceci est si vrai que toute déviation dans l'histoire des peuples sur ce point de la liberté s'est, en fait, réalisée dans une opposition parfois plus ou moins déguisée, souvent tyranniquement audacieuse, aux principes de l'Evangile ».

Ces principes on les trouve dans les lettres de Pierre et, plus largement encore dans celles de Paul. Le Saint-Père rappelle le 19e centenaire de l'Epître aux Romains [1] : « Oh quelle émotion à relire et à méditer ce document, qui, du fond du premier siècle de l'ère chrétienne, résonne jusqu'à nous. C'est un poème grandiose et exaltant, qui célèbre le triomphe de la foi, le triomphe de la liberté des âmes et des nations, le triomphe de la paix ».

Mais le Saint-Père veut en revenir à la triste condition faite à l'Eglise en de vastes régions d'Europe et d'Asie :

« Vous vous rendez compte de la douleur qui grandit en Nous depuis le moment où, malgré Notre indignité, Nous avons accédé à cette hauteur d'où il est permis, certes avec quelque difficulté, de découvrir un horizon plus vaste, ensanglanté par le sacrifice, imposé à beaucoup, de la liberté de pensée, d'activité civique et sociale et, avec un acharnement spécial, de la liberté de profession de leur foi religieuse.

» Par souci de grande réserve et de respect sincère et voulu, et dans l'espoir confiant que la tempête s'apaisera peu à peu, Nous Nous abstenons de préciser les idéologies, les lieux et les personnes. Mais Nous ne sommes pas insensible à la documentation régulière qui passe continuellement sous Nos yeux et est une révélation des angoisses, des violences, de l'abolition de la personnalité humaine.

» Nous vous dirons en toute confiance que la sérénité habituelle d'esprit qui transparaît sur Notre visage et dont se réjouissent Nos fils, cache le déchirement intérieur et l'oppression d'un cœur, qui, s'il jouit de réconforter les uns pour les conduire au bien et au mieux, se tourne vers les autres, qui sont millions et millions. Nous ignorons leur sort; nous ne savons pas s'ils ont pu être atteints au moins par l'écho de ces paroles par lesquelles Nous avons voulu, au début de Notre Pontificat, saluer toutes les nations et les assurer que leurs larmes se déversent sur Notre cœur ».

Conscient que les fidèles qui l'entourent participent aux soucis de l'Eglise « pour cette déchéance du solide concept doctrinal de liberté que saint Paul illustre dans ses lettres », le Pape se tourne vers le Créateur et le divin Rédempteur, de qui vient la fermeté dans la foi et la persévérance dans les bonnes œuvres.

« Unité, liberté et paix : Voilà ce grand trinôme qui, considéré dans la splendeur de la foi apostolique, reste pour nos âmes principe de grandeur et de fervente fraternité humaine et chrétienne ».

« Pour vous indiquer la route du progrès spirituel à vous tous, ici présents ou aux écoutes, comme pour vous déterminer à vouloir participer aux souffrances de l'Eglise universelle, Nous aimons à conclure par les paroles émouvantes et fortes, par lesquelles l'Apôtre des Gentils achevait sa lettre aux Romains, qui sont les Romains de tous les temps. Le privilège qui les distingue des

---

1. Sur cet anniversaire, le Souverain Pontife a adressé le 14 janvier 1959 une lettre à Son Em. le cardinal Pizzardo à l'occasion de la célébration de l'événement par l'Académie pontificale romaine de théologie (*L'Oss. Rom.,* 25 janvier 1959).

autres peuples les oblige davantage, à la face du monde entier, à la collaboration dans la prière, à une profession de foi manifeste :

« Je vous en prie, frères, gardez-vous de ces fauteurs de dissensions et de scandales contre l'enseignement que vous avez reçu; évitez-les. Car ces sortes de gens ne servent pas notre Seigneur le Christ, mais leur ventre, et par des discours doucereux et flatteurs séduisent les cœurs simples. En effet, le renom de votre obéissance s'est répandu partout et vous faites ma joie; mais je veux que vous soyez avisés pour le bien et candides pour le mal. Le Dieu de la paix écrasera bien vite Satan sous vos pieds. Que la grâce de notre Seigneur Jésus Christ soit avec vous! » (*Rom.*, XVI, 17-20).

La prière de S.S. Jean XXIII pour l'Eglise persécutée.

Après la messe, l'Abbé de Saint-Paul a récité la prière suivante composée par S.S. Jean XXIII pour l'Eglise du silence :

« O Jésus, Fils de Dieu, qui avez aimé votre Eglise et vous êtes livré vous-même pour elle, afin de la sanctifier, et de la faire paraître devant vous glorieuse et immaculée (cfr *Ephésiens*, V, 23-27), considérez avec un regard de miséricorde l'affligeante condition à laquelle est soumise votre Epouse mystique dans certaines parties du monde catholique, et aujourd'hui particulièrement dans la grande nation chinoise.

» Vous voyez, ô Seigneur, les embûches qui menacent les âmes de vos fidèles, et vous connaissez les insinuations calomnieuses proférées contre vos pasteurs, vos ministres et vos vrais disciples, qui aspirent à répandre la vérité évangélique et votre règne qui n'est pas de ce monde! Combien insistantes et pernicieuses sont les tentatives faites pour déchirer la robe sans couture de votre Epouse, l'Eglise, une, sainte, catholique, apostolique et romaine, séparant la hiérarchie et les communautés locales d'avec l'unique centre de vérité, d'autorité et de salut, le Siège de Pierre.

» A la vue de si grands maux, nous vous demandons avant tout pardon pour les offenses commises contre vous. En vérité, les paroles que vous adressiez à Saul de Tarse, sur le chemin de Damas : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? » vous pouvez bien les répéter aujourd'hui encore, comme au cours de l'histoire récente et passée.

» Nous gardons toujours confiance dans l'efficacité des paroles sublimes que vous adressiez à votre Père, du haut de la croix : « Père, pardonnez-leur parce qu'ils ne savent ce qu'ils font » (*Luc*, XXIII, 34). Comme votre sacrifice fut une source de salut universel, qu'ainsi, par votre grâce, le martyre que l'Eglise, votre Epouse et notre Mère, subit en diverses régions soit salutaire pour tous les hommes.

» O Prince de la paix, faites que les évêques et les prêtres, les religieux et les laïcs soient partout et toujours « soucieux de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix » (*Ephésiens*, IV, 3). Que votre force toute-puissante ait raison de tous les calculs humains, afin que pasteurs et troupeaux demeurent obéissants à la voix de l'unique Pasteur universel, le Pontife romain, qui sent en son cœur la responsabilité de cette suprême aspiration de votre amour : « Père saint, ceux que tu m'as donnés, garde-les dans ton amour, afin qu'ils soient un comme nous sommes un » (*Jean*, XVII, 11).

» Jetez enfin, ô notre Rédempteur, un regard de complaisance sur les mérites et les prières de votre Mère et de la nôtre, l'auguste Reine des missions et de l'Eglise universelle; sur les sueurs, les sacrifices et le sang d'innombrables hérauts de la foi, qui vous ont rendu partout et vous rendent toujours un héroïque témoignage; et, vous souvenant surtout de votre Sang précieux, répandu pour la multitude des hommes en rémission des péchés, donnez à la Chine et

au monde entier votre paix, puisqu'il n'y a espérance, victoire et paix qu'en vous seul, Notre Seigneur, Roi immortel des siècles et des nations. »

Par décret du 23 janvier, la S. Pénitencerie a notifié qu'une indulgence de trois ans est attachée à la récitation de cette prière pour l'Eglise du silence.

Le programme des prochaines années.

La grande solennité allait s'achever par l'annonce de décisions capitales.

Le Pape, après la cérémonie à la basilique, adressa aux cardinaux une allocution, que le communiqué officiel résume en ces termes :

Sa Sainteté s'est arrêtée sur certaines questions plus importantes d'apostolat, qui lui sont suggérées par l'expérience de ces trois premiers mois de Pontificat et qui regardent ses responsabilités d'Evêque de Rome et de Pasteur suprême de l'Eglise universelle.

Comme Evêque de Rome, le Saint-Père a relevé le grand développement de la ville au cours des dernières décades et les graves problèmes relatifs à l'assistance spirituelle de la population.

Comme Pasteur suprême de l'Eglise, il a envisagé les dangers qui aujourd'hui menacent davantage la vie spirituelle des fidèles, à savoir les erreurs qui s'insinuent çà et là, et l'attrait excessif des biens matériels, accru maintenant, plus que jamais, par les progrès de la technique.

Pour répondre aux nécessités présentes du peuple chrétien, le Souverain Pontife, s'inspirant des coutumes séculaires de l'Eglise, a annoncé trois événements de la plus grande importance, à savoir : un synode diocésain pour Rome ; la célébration d'un Concile œcuménique pour l'Eglise universelle ; et la mise à jour du Code de Droit Canon, précédée par la prochaine promulgation du Code de Droit Oriental.

En ce qui concerne le Concile œcuménique, celui-ci n'a pas seulement pour but, dans la pensée du Saint-Père, le bien spirituel du peuple chrétien, mais il veut être également une invitation aux communautés séparées, pour la recherche de l'unité à laquelle tant d'âmes aspirent aujourd'hui partout dans le monde.

E. B.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

THEOLOGIE DE L'ANCIEN TESTAMENT

P. Van Imschoot. — *Théologie de l'Ancien Testament.* Tome II. *L'Homme.* Coll. Bibliothèque de Théologie. Série III. Théologie Biblique, vol. 4. Tournai, Desclée & C^ie^, 1956, 23 × 16 cm., x-344 p.

Le premier volume de cette « Théologie de l'Ancien Testament » était intitulé « Dieu » (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 529). Voici le second tome qui s'intitule tout aussi simplement : « L'homme ». La matière est distribuée en quatre chapitres : le premier traite de l'origine et de la nature de l'homme selon les conceptions de l'Ancien Testament, lesquelles, on le sait, ne se recouvrent pas en tout point avec nos conceptions modernes. Le chapitre suivant examine ce qu'est pour un hébreu ancien la vie et la destinée de l'homme : ici encore la différence est énorme entre l'Ancien Testament et le Nouveau, car la doctrine de la résurrection des morts n'apparaît que tardivement dans l'Ancien et n'est même pas reçue par tous les Juifs. Le chapitre troisième envisage les devoirs de l'homme, d'abord envers Dieu, puis envers l'homme. Parmi les devoirs envers Dieu, le culte prend une place de choix et nécessite des considérations sur les lieux, les actions (sacrifices, rites, prières, vœux), les temps sacrés ainsi que sur la notion importante dans les anciennes religions du pur et de l'impur. Parmi les devoirs envers l'homme, notons le respect des biens du prochain et la morale sexuelle, deux articles qui reçoivent des développements spéciaux. Le quatrième chapitre expose ce qui a trait au péché : les termes et les notions, le péché du premier homme, l'universalité du péché, l'expiation et le pardon du péché. Nous sommes heureux de constater qu'en ce qui concerne le péché du premier homme, M. le Chanoine van Imschoot accepte sur plus d'un point l'interprétation proposée dans l'article publié dans la *N.R.Th.*, 1954, p. 917-948; 1044-1072, sous le titre : « Le drame du jardin d'Eden ». Ce second tome confirme pleinement ce que nous disions en rendant compte du premier : les solutions apportées à chaque question sont judicieuses, soucieuses à la fois d'une saine orthodoxie et des exigences d'une vraie science. Tous ceux qui apprécient l'œuvre de M. P. van Imschoot feront des vœux pour que la Providence lui accorde de pouvoir terminer son œuvre en nous donnant la dernière partie traitant du jugement et du salut.

G. Lambert, S. J.

M. Reisel. — *The mysterious name of Y.H.W.H.* Coll. Studia Semitica Neerlandica, 2. Assen, Van Gorcum & Comp., 1957, 24 × 16 cm., x-132 p. Prix : 11,50 flor.

Il y a quelques années, en publiant une étude intitulée : « Que signifie le nom divin YHWH? » (*N.R.Th.*, 1952, pp. 897-916), nous disions que cette question avait intéressé autrefois les philosophes chrétiens, les théologiens, les exégètes et qu'à en juger par les publications récentes, cet intérêt n'avait pas diminué de nos jours. Le travail du Dr. M. Reisel en est une nouvelle preuve. Ce livre a d'abord paru sous forme de thèse intitulée : « Observations on « Ehyeh asher ehyeh », « Hûhâ » et « Shem ham-mephôrash ». Il prend place maintenant sous son nouveau titre, dans la collection des « Studia Semitica Neerlandica ». Le dessein de l'auteur est d'étudier le *Tetragrammaton* (Y.H.W.H.) en connection avec les termes « Ehyeh asher ehyeh » (*Exode*, III, 14), « Hûhâ », que l'on trou-

ve dans le « Manuel de discipline » de Qumrân (Col. VIII, 13) en remplacement du tétragramme sacré (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 969, note 82), et « Shem ham-mephôrash », qui sert à désigner le tétragramme dans la littérature rabbinique. L'étude du Dr. Reisel est remarquable par son souci de précision scientifique et elle témoigne d'une connaissance étendue de l'ensemble de la littérature juive. L'auteur est aussi bien informé de tout ce qui a été écrit sur ce problème des noms divins. Nous ne pouvons, dans ce compte rendu, faire autre chose qu'indiquer les conclusions de cette étude. Pour le sens de l'expression « Ehyeh asher ehyeh » l'auteur arrive à le formuler comme suit : « I shall (show to) be who I would (show to) be ». « Hûhâ » serait une forme du nom divin qui serait connue dans le Talmud comme le nom de « douze lettres », mais ici notre auteur se sépare de Maimonide qui pensait que le nom de douze lettres était composé de plusieurs mots. Pour le Dr. Reisel, les douze lettres représentent une prononciation prolongée des voyelles. Quant au terme « shem ham-mephôrash », sa signification est différente suivant les périodes : à la période perse, il désigne le tétragramme sacré que l'on prononçait dans le temple, mais qu'en dehors du temple on remplaçait par « Adonaï » ; plus tard, il a servi à indiquer un nom mystérieux qui rendait l'initié capable de faire des miracles ; ou bien encore, au sens de « nom prononcé distinctement », il signifiait le nom divin prononcé d'une manière richement modulée. Tout cela, avouons-le, reste mystérieux comme la Cabale. Le Dr. Reisel ne craint pas les idées neuves, avec tout le risque que cela comporte. Quant à son explication de l'*Exode*, III, 14, elle nous paraît plus talmudique, rabbinique et cabalistique que biblique. G. Lambert, S. J.

R. Martin-Achard. — *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament.* Coll. Bibliothèque théologique. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, 24 × 17 cm., 190 p. Prix : 7,50 frs s.

A première vue, l'idée de chercher une doctrine de la résurrection dans l'Ancien Testament pourrait paraître étrange. Les idées des anciens Hébreux sur ce qui suit la mort n'étaient guère plus développées que celles des Assyro-Babyloniens et au temps du Seigneur, Pharisiens et Sadducéens ne s'accordaient pas sur la foi en la résurrection. M. Robert Martin-Achard n'ignore rien de ces faits. Aussi bien son intention est-elle plutôt de chercher dans l'Ancien Testament comment a été préparée la foi en la résurrection des morts. Il importe d'abord de bien se pénétrer de l'idée religieuse que les auteurs inspirés de la Bible se font de la vie et de la mort. Il faut aussi se rendre compte que c'est Jahvé qui fait vivre et qui fait mourir et que certains textes semblent annoncer que Jahvé détruira la mort. Certains textes des Psaumes semblent même envisager une vie auprès de Dieu dont rien ne pourra nous séparer. L'auteur se livre à une étude patiente de ces différents textes. Au sens littéral, la plupart de ces passages scripturaires ne dépassent pas les horizons de la vie terrestre. C'est souvent par accommodation qu'on y a cherché des témoignages en faveur de la résurrection et de la vie future auprès de Dieu. Mais ce qui est plus important que le sens de tel ou tel texte, c'est la révélation progressive dans l'Ancien Testament de Jahvé en tant qu'il est un Dieu puissant capable d'arracher les morts au Shéôl, un Dieu juste dont la justice doit s'accomplir tôt ou tard, un Dieu bienveillant capable d'appeler les siens auprès de lui pour qu'ils y demeurent à jamais, un Dieu vivant enfin, qui ne peut être le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants, le Dieu de la résurrection et de la vie éternelle. C'est ainsi que lentement et progressivement l'Ancien Testament préparait les âmes à accueillir le message de Pâques et son interprétation paulinienne : tous les baptisés sont assimilés à la mort et à la résurrection du Christ. Car c'est la résurrection de Jésus qui, seule, fonde solidement et définitivement la foi chrétienne en la résurrection. G. Lambert, S. J.

H. Gross. — *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament.* Coll. Trierer Theologische Studien, 7. Trier, Paulinus-Verlag, 1956, 23 × 16 cm., XVIII-186 p. Prix : 19,80 marks.

La conception d'une paix durable et universelle, selon certains spécialistes de l'histoire comparée des religions (en particulier ceux de l'école d'Upsala), serait dans la Bible, à quelques modifications près, celle que l'on retrouve dans l'Ancien Orient. M. Heinrich Gross, professeur à la faculté de théologie de Trèves, a pris comme tâche de souligner au contraire les éléments notables qui séparent les deux conceptions. Il examine d'abord cette idée de paix dans les littératures égyptienne, sumérienne, assyro-babylonienne et même ugaritique et hittite ; il consacre aussi quelques pages aux littératures classiques, à l'âge d'or d'Hésiode et au messianisme de Virgile. Il étudie ensuite, dans l'Ancien Testament, les images qui servent à décrire la paix et le rôle de ceux qui sont les artisans de la paix : Jahvé, les rois comme David et Salomon, le Messie. Notre auteur reconnaît que l'idée biblique de la paix a subi une évolution, comme par exemple celle du règne de Dieu. Mais il affirme que, si jamais les auteurs de l'Ancien Testament n'ont cessé d'attendre la paix comme une réalisation terrestre, jamais non plus cette idée n'a cessé d'être ouverte à un perfectionnement qui devait trouver son achèvement dans une eschatologie transcendante. A cela s'ajoute que le concept de paix dans la Bible est inséparable d'une base religieuse et morale. Enfin l'idée de paix se présente à maintes reprises comme étant en étroite relation avec le Messie, ce personnage qui, à la fin des temps, réalisera la paix rêvée. Ce sont là autant d'éléments qui marquent une nette différence avec l'Ancien Orient. Le travail, maintenant publié par M. H. Gross, a été présenté, durant l'hiver 1954/1955, à la Faculté de théologie de Trèves comme « Habilitationsschrift ».

G. Lambert, S. J.

MILIEU HISTORIQUE ET ARCHEOLOGIE

Cl. Schedl. — *Geschichte des Alten Testaments.* Band I : *Urgeschichte und Alter Orient.* Band II : *Das Bundesvolk Gottes.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1956, 21 × 13 cm., xxvi-374 p., 6 cartes et xvi-327 p., 4 cartes.

La maison d'éditions « Tyrolia » avait demandé au R. P. Claus Schedl, professeur au théologat des Pères Rédemptoristes à Mautern, de préparer une nouvelle édition de l'ouvrage de Schöpfer, *Geschichte des Alten Testaments,* dont la sixième édition remontait à 1923. La refonte de cette œuvre est apparue si complète qu'elle ne pouvait plus être donnée comme une septième édition de Schöpfer, mais comme une œuvre nouvelle. L'« Histoire de l'Ancien Testament » du R. P. Schedl sera complète en quatre volumes. Ce premier volume se divise en deux grandes sections : la première donne ce que les Allemands aiment à appeler « Die Urgeschichte », c'est-à-dire l'exposé des onze premiers chapitres de la Genèse, tandis que la seconde donne l'histoire de l'Ancien Orient : Egypte, peuples de l'Asie antérieure, peuples de Canaan. L'auteur nous dit que d'avril à septembre 1951 il a voyagé à travers le Croissant fertile et qu'il a passé l'hiver 1951/52 à la Bibliothèque de l'Institut Biblique Pontifical à Rome : excellente manière de mettre la dernière main à ce premier volume de son œuvre, qui est bien au courant des problèmes que pose actuellement l'Ancien Testament et de l'abondante bibliographie des questions traitées. Le nombre va croissant de ceux qui se rendent compte des problèmes que posent les premiers chapitres de la Genèse, mais il est aussi vrai de dire que le nombre reste considérable des croyants qui en sont encore à peu près à ce qu'on pensait et disait, il y a un siècle environ. De là pour les exégètes catholiques la difficulté de proposer des solutions équilibrées. Que dire de celles que donne l'ouvrage du P. Schedl? Elles sont certainement prudentes en ce sens qu'elles sont conservatrices. Mais est-ce là la vraie prudence? Quel est l'homme informé qui admettra que les mariages entre les « fils de Dieu » et les « filles des hommes » signifient tout simplement les mariages entre les hommes et les femmes? Nous posons la question, tout en nous rendant compte de la difficulté de proposer devant certains esprits la solution qui nous paraît seule répondre au texte et au contexte de la Genèse, et qui a été d'ailleurs celle des anciens Pères grecs.

Le second volume est divisé en trois sections : la première expose l'époque des Patriarches (*Genèse,* XII-L) ; la seconde s'occupe de Moïse et de l'alliance des douze tribus : Exode, Alliance du Sinaï, organisation du culte, plus un chapitre sur la critique du Pentateuque ; la troisième section est consacrée à la prise de Canaan et subdivisée en deux chapitres : la prise du pays sous Josué et le temps des Juges. En appendice, deux pages sur le livre de Ruth. On peut dire de ce second volume ce que nous avons dit du premier : l'information de l'auteur est étendue et sa bibliographie est soigneusement établie. Mais, si nous allons chercher auprès de lui une réponse à des questions comme celles-ci : l'historicité des récits concernant les Patriarches, la composition du Pentateuque, le caractère des récits de l'Exode et du livre de Josué, la question de l'époque de l'organisation cultuelle, nous devons reconnaître que nous ne trouvons pas dans les considérations de l'auteur de quoi satisfaire des exigences raisonnables. Au total, les volumes du R. P. Schedl montreront au lecteur attentif, en raison même de leurs informations étendues, que les solutions qu'ils proposent sont souvent insuffisantes et ne peuvent satisfaire un esprit raisonnablement critique.

G. Lambert, S. J.

L'Ancien Testament et l'Orient. Etudes présentées aux VI^es^ Journées Bibliques de Louvain (11-13 septembre 1954). Coll. Orientalia et Biblica Lovaniensia, 1. Louvain, Publications Universitaires, 1957, 25 × 17 cm., IV-232 p.

L'allocution d'ouverture, érudite, concise et spirituelle, est l'œuvre de M. le Chanoine (aujourd'hui Monseigneur) Ryckmans. Les communications répondent à la question : « Quelle lumière les divers domaines de l'orientalisme apportent-ils à l'intelligence de l'Ancien Testament? » A. M. Van Dijk (Leyde) expose la découverte de la culture sumérienne et sa signification pour l'histoire de l'antiquité orientale. J. M. A. Janssen (Leyde) dresse une liste de publications récentes en égyptologie et y souligne ce qui touche à la Bible. R. De Langhe (Louvain) compare les résultats obtenus dans l'étude de la littérature ugaritique à l'enthousiasme que suscitaient, il y a vingt-cinq ans, les premières découvertes de Ras Shamra. G. Ryckmans (Louvain) indique les points de contact entre les institutions religieuses des Hébreux et celles des anciens Arabes. A. Guillaume (Londres) mesure, en quelques coups de sonde, l'apport de la langue et des traditions arabes à l'interprétation de l'Ancien Testament. G. R. Driver (Oxford) recherche les gloses dans le texte hébreu de la Bible : importante contribution d'une quarantaine de pages. G. Dossin (Liège) maintient dans *Juges,* IX, 31, l'hapax « be-tormâh », en se basant sur un terme parallèle « turmûm » (traîtrise, perfidie) inconnu jusqu'ici du dictionnaire accadien, mais clairement attesté dans une inscription retrouvée à Mari par M. Parrot. Comme son collègue de Londres, le professeur de Liège conclut que le texte massorétique mérite large créance. E. P. Kissane (Maynooth) estime que la phrase « il se nourrira de lait et de miel » (Isaïe, VII, 15) signifie une période de privation résultant d'une invasion ; il montre l'importance de cette conclusion pour l'interprétation de toute la péricope. H. H. Rowley (Manchester) examine le problème toujours discuté du schisme et du temple samaritains. Faite en français à Louvain, la même conférence a été donnée par M. Rowley en anglais à la John Rylands Library à Manchester, le 9 février 1955. Le texte anglais abondamment annoté a paru dans le « Bulletin of the John Rylands Library », vol. 38, pp. 166-198. Enfin F. M. Braun (Bruxelles) étudie à la lumière des documents nouveaux de Qumrân le problème du mandéisme.

G. Lambert, S. J.

S. W. Baron. — *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse.* Tome II. *Les premiers siècles de l'ère chrétienne.* Sinaï. Collection des Sources d'Israël. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 19 × 14 cm., IV-591-1320 p. Prix : 2.000 frs.

Ce second tome continue l'histoire d'Israël en partant de l'hellénisme pour

aboutir au moyen âge, à l'époque de la rédaction des Talmuds. Il comporte sept chapitres qui font immédiatement suite aux huit chapitres du tome premier. Le chapitre IX s'intitule « Des horizons nouveaux » et décrit cette période de syncrétisme qui va naturellement de pair avec divers mouvements sectaires, parmi lesquels s'inscrit désormais la secte de la Nouvelle Alliance. Le chapitre X décrit le « grand schisme », ce qui signifie pour un Juif l'avènement de la religion chrétienne, le triomphe des « forces de rupture ». Le chapitre XI retrace les événements qui se placent autour de l'année 70 de notre ère et qui conduisirent à la ruine de Jérusalem et du Temple, sans cependant réussir à tuer l'espérance au cœur des Juifs. Le chapitre XII montre comment, après ces événements catastrophiques, le Judaïsme se ressaisit et serre à nouveau les rangs. Le chapitre XIII, intitulé « Début du système médiéval », dépeint les conditions historiques dans lesquelles les Juifs évoluent et s'adaptent pour devenir le « monde du Talmud » que décrit le chapitre XIV : mariage, monogamie, eugénisme, économie, travail, magistrature, prévoyance sociale, éducation, synagogue et cimetière. Le XV^e^ et dernier chapitre est consacré à la législation et à la religion du Talmud. Il faut redire de ce second volume ce qu'on a dit du premier : l'information est vaste et abondante : pour 400 pages de texte il y a 300 pages de notes en petit texte. On trouve à la fin de l'ouvrage des repères chronologiques allant de la période d'Hammurabi (1700) au règne de Théodoric le Grand (493-526), un index alphabétique et une table des matières pour les deux tomes de l'œuvre complète. Rappelons en terminant que l'ouvrage analysé est la traduction française de : *A Social and Religious History of the Jews,* paru en 1952, à la Columbia University Press, à New York. G. Lambert, S. J.

C. F. A. Schaeffer. — *Mission de Ras Shamra.* Tome VIII : *Ugaritica III.* Sceaux et cylindres hittites, épée gravée du cartouche de Mineptah, tablettes chypro-minoennes et autres découvertes nouvelles de Ras Shamra. Coll. Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, LXIV. Paris, Geuthner, 1956, 28 × 23 cm., XI-306 p. et X pl.

Le volume *Ugaritica II* avait paru en 1949, comme tome V des publications définitives de la Mission archéologique de Ras Shamra (*N.R.Th.,* 1951, p. 754 s.). Dans ce troisième volume d'*Ugaritica,* on a réuni des matériaux utiles pour l'étude des relations entre Ugarit et le Hatti (chap. I), entre Ugarit et l'Egypte (chap. II), entre Ugarit et Chypre (chap. III). Le dernier chapitre contient la première partie du «Corpus des armes et outils en bronze de Ras Shamra-Ugarit » : soixante-quatorze armes et outils en bronze avec dédicace au Grand-Prêtre d'Ugarit et les épées du roi d'Ugarit. Si le recueil des sceaux et cylindres hittites imprimés sur les tablettes des Archives du palais de Ras Shamra présente un grand intérêt, la découverte la plus étonnante en ce domaine est celle de la matrice d'un sceau du roi hittite Mursil II, retirée des cendres du palais royal d'Ugarit. Jusqu'à présent, on n'avait jamais retrouvé, pas même en Anatolie, un seul original d'un sceau royal hittite. Comment ce sceau de Mursil II, cet objet éminemment personnel, est-il parvenu autrefois à Ugarit et comment a-t-il pu y être perdu? Petit mystère qui fournirait un thème à souhait pour un roman policier. Dans l'étude qu'il consacre à cette trouvaille, M. Schaeffer émet diverses hypothèses en reconnaissant qu'aucune ne s'impose. Il faut, dit le Directeur de la Mission de Ras Shamra, continuer à interroger le sol dans l'espoir qu'il livrera un jour la clef de l'énigme. Signalons au chapitre second une étude de Madame Desroches-Noblecourt. Avec une érudition et une finesse également remarquables, l'auteur compare à d'autres représentations égyptiennes une scène de style égyptien sur les fragments d'un récipient en albâtre provenant du palais d'Ugarit. La conclusion ainsi obtenue est que la scène évoquerait le mariage d'une princesse égyptienne avec Nykma'd, prince d'Ugarit. De l'examen des documents chypro-minoens publiés au troisième chapitre, M. O. Masson croit pouvoir conclure à l'existence à Ugarit d'une écriture chypriote particulière. Comme tous les autres volumes de la collection, ce tome VIII est splendidement édité sur papier couché; impression et illustrations sont soignées et élégantes. Le travail fait honneur à l'imprimerie française. G. Lambert, S. J.

A. Parrot. — *Babylone et l'Ancien Testament.* Coll. Cahiers d'archéologie biblique, 8. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, 21 × 14 cm., 142 p. Prix : 6,25 frs s.

Les cahiers d'archéologie biblique sont maintenant partout connus et appréciés (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 312 s.). Ce nouveau cahier comprend deux parties principales : dans un premier chapitre, M. Parrot qui a visité deux fois Babylone, en 1930 et en 1950, retrace l'histoire de l'exploration de la cité. Passant très rapidement sur les périodes plus anciennes, il s'attache surtout à l'œuvre accomplie, de 1899 à 1917, par la « Deutsche Orient Gesellschaft » sous la direction de l'architecte Robert Koldewey. Il décrit les différents secteurs fouillés par l'équipe allemande et comment ils ressuscitèrent, autant qu'il était possible, la célèbre capitale avec sa porte d'Ishtar, sa voie des processions, l'*Etemenanki* (Tour de Babel), l'*Esagila* ou temple de Marduk et de nombreux autres temples. Dans la seconde partie, il refait l'histoire des contacts entre Babylone et l'Ancien Testament : signalons surtout Merodach-Baladan et Ezéchias; la dynastie néo-babylonienne, Nabuchodonosor et la ruine de Jérusalem; les Perses Achéménides, l'édit de Cyrus et la restauration juive; la banque Murashu et ses clients juifs; Ezéchiel et ses visions. Le cahier est orné de huit planches hors texte et de 54 figures dans le texte. Citons, parmi les planches, les reconstitutions d'après Unger de la Tour de Babel et de la porte d'Ishtar. A la fin du volume, on trouve des tableaux chronologiques et synoptiques conduisant le lecteur des origines de Babylone à l'édit de Cyrus. On y trouve aussi une excellente bibliographie qui ne comporte pas moins de huit pages. Archéologue humaniste, M. Parrot n'a pas manqué d'opposer au destin de Babylone celui de Jérusalem : « Babylone a disparu définitivement » (cfr *Isaïe*, XIII, 19-22), tandis que « sur la colline de Sion, la ville du grand roi s'abrite aujourd'hui sous le triple signe de l'étoile, de la croix et du croissant, emblèmes du Dieu unique ». G. Lambert, S. J.

Z. Mayani. — *Les Hyksos et le monde de la Bible.* Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1956, 23 × 14 cm., 270 p., 29 dessins. Prix : 900 frs.

Un égyptologue de profession n'hésitait pas à qualifier de « nébuleuse » l'histoire des Hyksos (cfr *Dictionnaire de la Bible — Supplément,* fasc. XVIII, col. 146). Le livre que nous présente M. Zacharie Mayani, Docteur de l'Université de Paris, ancien élève de l'Ecole du Louvre, va-t-il dissiper ces nuages? L'érudition de l'auteur est certainement très vaste. Il puise ses lumières non seulement dans l'archéologie et la linguistique de tout le « croissant fertile », mais il utilise aussi largement la littérature archéologique de langue russe. On trouve cités dans ses dix pages de bibliographie de nombreux travaux publiés en Russie dans les dernières années. Fort de cette vaste documentation, l'auteur nous décrit la steppe et sa civilisation, puis les invasions répétées partant de la steppe caspienne et s'avançant à travers la Mésopotamie, la Syrie, la Palestine et venant bouleverser la vieille civilisation égyptienne. Il retrace l'époque des Hyksos au pays du Nil et l'expulsion des envahisseurs. Cette invasion a eu des conséquences de la plus haute importance. Il ne s'agit pas seulement de l'introduction en Egypte du cheval et du bronze, mais, selon notre auteur, d'événements historiques et religieux tels que la période d'El Amarna. « Akhenaton a emprunté plus d'une étincelle à l'humble lampe que les Hyksos, ces nomades venus à cheval de la Steppe, fidèles à un seul dieu, feu et soleil, allumaient sur les tombes » (p. 254). Il y a incontestablement dans le livre de M. Mayani beaucoup de pages intéressantes et suggestives, beaucoup de rapprochements éclairants, une analyse souvent pénétrante des vestiges du passé, mais (faut-il s'en étonner?) on y trouve aussi beaucoup d'hypothèses, de « peut-être » et de points d'interrogation. On souhaiterait parfois plus de clarté et de fermeté dans les conclusions, mais n'est-ce pas prudence louable de l'auteur d'avoir à maintes reprises suggéré plutôt qu'affirmé? Il y aura lieu de lire avec prudence le chapitre consacré aux réminiscences et conséquences des grandes migrations selon la Bible : Pâque, les Hébreux, les Qéniens et les Madianites.

G. Lambert, S. J.

Fr. Thieberger. — *Le roi Salomon et son temps. Un des carrefours de l'histoire.* Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1957, 23 × 14 cm., 310 p. Prix : 1.200 frs.

Ancien professeur au Séminaire Rabbinique de Prague, M. Frédéric Thieberger avait écrit en anglais un « King Solomon » que M. Guillemin a traduit en français pour la « Bibliothèque Historique » publiée par la Maison Payot. L'ouvrage n'est pas qu'une biographie. En combinant les sources littéraires et les données d'une archéologie qui s'est singulièrement enrichie en ces dernières années, l'auteur a tenté une vaste reconstitution de la vie politique, culturelle et spirituelle de l'époque salomonienne, ce dixième siècle avant notre ère que l'on peut considérer comme un « carrefour » dans l'histoire universelle. Le siècle de Salomon représente une forme de civilisation qui, combinée à celle des Egyptiens, a largement contribué au développement de la culture générale de l'humanité. A travers les réalités et aussi les légendes qui ont fait la grandeur de Salomon, M. Thieberger s'est donné comme tâche de retracer l'image fidèle du souverain et de son règne. Il nous décrit le régime qu'il a instauré pour briser l'esprit d'indépendance et le particularisme des tribus et unifier en un royaume fortement centralisé les clans de l'ancien Israël. Cette centralisation allait de pair avec le développement d'une armée de métier. Salomon a introduit en Israël les chevaux et les chars : on sait comment les fouilles américaines à Mégiddo ont retrouvé les vestiges des écuries salomoniennes. La centralisation religieuse a été favorisée, elle aussi, par la construction du célèbre temple de Jérusalem. En souverain qui voyait grand, Salomon favorisait une politique d'expansion par la création d'une flotte sur la Mer Rouge et multipliait les alliances avec des nations étrangères. Le règne de Salomon n'a pas été que splendeur ; il a eu ses ombres et M. Thieberger ne les dissimule pas. Le dernier chapitre parle des œuvres qu'on a attribuées à Salomon, comme le Cantique, les Proverbes, l'Ecclésiaste, car, suivant l'adage, « on ne prête qu'aux riches ». Mais ce qui reste le mérite du grand monarque, c'est d'avoir créé le climat qui favorise l'éclosion des grandes œuvres littéraires, car il y a de bonnes raisons de croire que ce fut sous son règne que l'on commença à écrire ce qui allait se développer de siècle en siècle pour devenir « le plus sublime, le plus réconfortant des livres » (p. 255). Le travail se termine par une quarantaine de pages de notes, contenant la bibliographie.

G. Lambert, S. J.

W. Keller. — *La Bible arrachée aux sables.* Coll. Bibliothèque « Amiot-Dumont ». Paris, Amiot-Dumont, 1956, 21 × 14 cm., 309 p., 16 planches. Prix : 1.380 frs.

On sait le succès de ce livre. Publié d'abord en allemand, il a été traduit en onze langues différentes. L'auteur, Werner Keller, n'est ni exégète, ni archéologue ; il est journaliste. Il a débuté dans cette carrière en 1932. Condamné à mort pendant la guerre, évadé d'un camp de concentration, se trouvant en 1945 sans moyen d'existence, il exerce plus d'un métier avant de se remettre au journalisme. En lisant les rapports des archéologues français travaillant en Mésopotamie et en Phénicie, l'idée lui vient d'écrire un livre de vulgarisation sur les résultats de l'archéologie biblique. Dès 1949, il amassa une documentation qu'il compléta par des voyages. De cet enthousiasme et de ces travaux naquit « La Bible arrachée aux sables ». On n'a pas manqué de signaler les inexactitudes, les erreurs de perspective, les approximations qui se rencontrent nombreuses à travers tout l'ouvrage. On regrette de retrouver un peu trop dans le travail de M. Keller la mentalité qu'on a reprochée à Sir Charles Marston dans un livre qui connut également un grand succès : « La Bible a dit vrai » (cfr *N.R.Th.*, 1936, p. 1051). Affirmer d'une manière massive, au nom de l'archéologie, que la Bible a dit vrai, est une chose. Montrer en quoi et comment la Bible exprime la vérité dans les divers genres littéraires qu'on y rencontre, est une autre chose. Et cette autre chose dépend de lumières autres que celles que projette aujourd'hui sur la Bible la science archéologique. Il n'empêche que l'on doit rendre hommage à M. Keller pour l'entière loyauté avec laquelle il a conduit

son travail de recherches et pour l'art avec lequel il en présente les résultats. Malgré ses imperfections, le livre du journaliste allemand aura largement contribué à rendre à ses lecteurs la confiance dans la valeur que conserve même à notre époque le livre par excellence : « la Bible ». G. Lambert, S. J.

F. Navarra. — *J'ai trouvé l'arche de Noé.* Paris, Edit. France-Empire, 1956, 20 × 13 cm., 238 p., 13 phot. Prix : 750 frs.

« Fasciné » (p. 15) par la question du déluge, M. Fernand Navarra consacra dix-huit années de sa vie d'honnête père de famille, chargé d'obligations professionnelles, à organiser la recherche obstinée des vestiges de l'arche de Noé. Puisqu'il y pensait sans cesse, comment aurait-il pu douter de les trouver? Telle est l'assurance que s'efforce de nous faire partager l'auteur, « hanté par une idée » (p. 7). Il se présente à nous comme n'étant « ni un spécialiste des questions bibliques, ni un archéologue, ni même une alpiniste ». Nous reconnaîtrions plutôt volontiers que l'obsession de M. Navarra fit de lui un courageux et excellent alpiniste. Dans la première partie du livre — L'arche dans le temps —, nous passons rapidement en revue, en une vulgarisation facile, les nombreuses traditions populaires du récit du déluge et leurs répercussions tant dans le domaine de la science et de l'art que dans celui de la vie sportive. La deuxième partie, plus attrayante encore — L'arche dans l'espace —, relate, avec toutes leurs péripéties, les trois expéditions de l'auteur, gravissant les cimes de glace du mont Ararat, haut de plus de 4.000 m., dont de belles photos agrémentent l'ouvrage. En 1952, M. Navarra eut la bonne fortune de distinguer dans le fond d'une crevasse de la face ouest, une masse sombre et le 6 juillet 1955, aidé de son jeune fils Raphaël, âgé de onze ans, M. Fernand Navarra parvint à couper un morceau de poutre équarrie en bois de chêne dont « l'ancienneté possible » fut scientifiquement établie par l'Institut Forestier de Madrid. Si nous nous hasardons à demander à l'auteur convaincu pourquoi ce bois est bien celui de l'arche, il nous répondra à deux reprises (pp. 150 et 221) : « Parce que cela ne peut pas être autre chose ». D'aucuns, plus exigeants, voudraient des preuves plus convaincantes. Elles nous seront peut-être apportées par les autres expéditions au mont Ararat qui sont annoncées comme suite à celle de M. Navarra. En attendant, la lecture du livre de l'heureux découvreur de l'arche de Noé est agréable et facile comme celle de tout roman d'aventure au style alerte. G. Lambert, S. J.

ETUDE DES RELIGIONS

G. van der Leeuw. — *Phänomenologie der Religion.* Coll. Neue Theologische Grundrisse. Tubingue, J. C. B. Mohr, 2e édit., 1956, 22 × 15 cm., XII-808 p. Prix : 35 marks broché ; 39 marks relié.

Le livre désormais classique du grand phénoménologue hollandais avait connu une traduction française en 1948. De commun accord, auteur et traducteur (M. J. Marty) avaient enrichi l'édition originale de détails complémentaires et de deux chapitres nouveaux. La nouvelle édition (seconde édition allemande) que nous présentons ici est, en somme, une mise à jour du texte de 1933 par alignement sur le contenu de l'édition française. C'est M. J. R. van der Leeuw qui a pieusement assumé la publication du dernier état de l'œuvre de son père. Cet ouvrage est trop connu pour que nous en donnions le résumé. Deux remarques pourront être utiles en la circonstance. Premièrement, il faut prendre le livre de v.d.L. pour ce qu'il est, c'est-à-dire un exposé sur les *formes* des représentations religieuses, une « eidologie » du comportement religieux. Il serait par conséquent de mauvaise méthode de transformer en assertions dogmatiques ce que l'auteur nous présente seulement comme une compréhension et un témoignage. Il est donc certain à priori que le manuel garde toujours un indice de relativité ; il appartient à chacun, en le prenant pour guide, de refaire sa propre compréhension des phénomènes religieux et de témoigner à son tour. C'est pourquoi le fait que v.d.L. a été incapable de décrire le catholicisme en le vivant par l'intérieur ne peut être retourné contre l'écrivain (ce serait équivalemment l'accu-

ser de mauvaise foi) ; mais c'est au catholique qu'il revient de proposer une compréhension plus approfondie et aussi plus dépouillée, de certains aperçus moins parfaitement élaborés. En second lieu, il est frappant de constater que le volume de v.d.L. paraît en édition allemande dans la collection des *Neue Theologische Grundrisse*, dirigée par M. R. Bultmann. Les sciences des religions doivent certes être regardées comme des disciplines indépendantes. Mais si le théologien a comme matière propre le dépôt de la foi chrétienne, on ne voit pas comment il peut se dispenser de connaître lui aussi les structures générales et fondamentales du comportement religieux. Il est donc grand temps que la science des religions sorte de l'apologétique où on voulait la confiner autrefois, pour être utilisée largement dans l'ensemble de la théologie. La phénoménologie est appelée à rendre là de très grands services. C. Dumont, S.. J.

A. Brunner. — *Die Religion.* Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 23 × 16 cm., VIII-390 p.

Il s'agit ici d'un livre extrêmement riche et de première valeur, dont la brève recension que nous en donnons ne peut suffire à donner une idée adéquate. Contentons-nous de souligner le projet fondamental de l'étude du P.B. On sait que des discussions s'élèvent à propos de la méthode même de la philosophie de la religion. Si on détermine les conditions à priori de la religion dans les limites de la raison, on risque fort d'éliminer par avance toute possibilité d'ouverture à une révélation historique. Si l'on part à posteriori de la considération des données empiriques du phénomène religieux, on aboutit trop souvent à une simple description sans jugement de valeur. La philosophie de la religion doit en fait être simultanément position et interprétation. Pour cela, il faut à la base, d'une part une ontologie, et d'autre part un relevé aussi large que possible des phénomènes religieux. Ainsi le sous-titre de l'ouvrage du P.B. s'énonce : étude philosophique sur données historiques. Selon ce plan, le premier chapitre est un résumé de la métaphysique de l'homme qui expose une conception thomiste dans un langage moderne. L'homme est une unité qui joint esprit, âme et matière, synthèse de sujet libre par où il est personne et d'objectivité par quoi il est sensible et prolongé dans le monde. L'esprit n'est pas objectivité ; il transcende, mais, au niveau humain, il ne peut s'exprimer ou être saisi que dans l'objectivité : en bref, tout cela traduit les thèses classiques sur l'union substantielle, la dépendance extrinsèque de l'âme et l'objet formel de l'intelligence. Le second chapitre recherche l'origine de la religion comme telle. Il faut pour cela aller jusqu'à la remise en question de l'homme lui-même : dans l'expérience de la contingence est donnée simultanément la référence au Tout-Autre. Ainsi l'on possède les deux éléments à confronter : l'homme qui est à la fois esprit, vie et matière, et d'autre part le Transcendant. Et l'on pourra dire que la religion n'est rien d'autre que la réfraction du Transcendant à tous les niveaux de la réalité humaine sur ses différents plans ; et c'est aussi, inversement, l'effort de l'homme pour s'adapter à la réalité totale dans laquelle l'Absolu est l'élément décisif. Les autres chapitres, que nous ne pouvons pas analyser ici, déroulent en quelque sorte les étapes de cette double confrontation : le Transcendant ou le « divin » est mis en rapport avec l'esprit, avec la culture et toute représentation objective ; symétriquement l'homme, ce sujet libre, est étudié dans sa réaction religieuse, sa recherche de salut, ses attitudes cultuelles. Mais dans cette anthropologie établie sur des bases assez larges pour embrasser tout le réel, la perspective demeure finalement ouverte sur la révélation de l'Amour divin.
C. Dumont, S. J.

H. Kraemer. — *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes.* Coll. Bibliothèque Théologique. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1956, 24 × 16 cm., 172 p. Prix : 8,50 Fr.

Dans cette étude, M. K. complète et précise les idées déjà proposées précédemment dans son livre *The Christian Message to a non-Christian World*, pu-

blié à l'occasion de la Conférence missionnaire de Tambaram de 1938. L'A., ayant eu à répondre aux critiques qui lui furent adressées, approfondit à nouveau sa prise de position devant les religions non chrétiennes. Les idées ainsi mûries furent d'abord présentées en leçon publique aux Facultés de théologie de Genève et de Lausanne, puis réunies en volume pour servir à deux éditions, anglaise et française, distinctes l'une de l'autre. Le texte français garde assez les caractères de notes résumées en vue de développements ultérieurs, surtout dans les deux premières parties. L'A. fait d'abord quelques remarques sur l'étude des religions en général. Dans ce premier chapitre, son idée dominante, parmi une foule de notations fort précieuses, est qu'il n'existe pas d'« essence » de la religion et que critiquer le fait religieux revient *per se* au théologien. Nous acceptons ce point de vue, en demandant toutefois à l'A. si lui, de son côté, reconnaît comme valable une philosophie de la religion qui serait une anthropologie mettant en relief la condition historique de l'homme aux écoutes d'une révélation possible (p. ex. dans le sens du *Hörer des Wortes* de K. Rahner, que l'A. semble ne pas connaître). La deuxième partie est un « examen critique des diverses tentatives théologiques de traiter le problème des religions ». Forcément ce résumé est un peu hâtif, surtout quand il s'agit d'apprécier les anciens et en particulier S. Thomas. Nous reconnaîtrons volontiers que certains manuels donnent prise à la critique, en laissant l'impression que la grande tradition catholique construit abstraitement deux « étages » de l'homme; mais il faudrait traiter avec plus de discernement ce problème, en revoyant à fond les controverses de Trente, la réaction contre le jansénisme et, à l'époque contemporaine, la prise de position en face du rationalisme et du traditionalisme au Concile du Vatican. Enfin M. K. donne sa thèse, en la fondant exclusivement sur une exégèse biblique. Son mérite est de ne pas s'appuyer sur un seul texte-clef, comme on le fait trop souvent, mais d'envisager tout l'ensemble du donné scripturaire. Il aboutit à une position qui se situerait assez bien entre celle de Barth (vue historique qui est condamnation sans appel de toute religion, comme étant une « incrédulité ») et celle des tenants du *logos spermatikos* (vue « essentialiste » d'une immanence préalable de la révélation dans une âme *naturaliter christiana*). Du premier, M. K. garde l'aspect historique, mais refuse l'intransigeance abrupte; des seconds il conserve la possibilité d'un point de contact avec la foi tout en rejetant ce qui pourrait donner la moindre prise au soupçon d'admettre une synergie humaine naturelle dans l'affaire du salut. Bref, le dialogue avec Dieu se fait partout et en tout temps; cependant Jésus-Christ n'est jamais une simple transition, un passage de plain-pied de l'humanisme à la foi. Il nous paraît que l'A. durcit au maximum la thèse du *logos spermatikos*; les Pères qui l'utilisaient en apologètes, les scolastiques qui transposaient la même idée dans leur philosophie des natures, ne se plaçaient jamais en dehors d'une perspective historique de révélation. C. Dumont, S. J.

A. Toynbee. — *An Historian's Approach to Religion* based on Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in the years 1952 and 1953. Londres, Oxford University Press, 1956, 22 × 14 cm., x-316 p. Prix : 21 sh.

Ce livre est original en ceci principalement qu'il n'est pas une histoire des religions au sens classique du mot, mais se présente comme une vision personnelle, une manière de réagir particulière, qui est celle d'un homme dont la profession est d'écrire l'histoire et d'un homme bien déterminé qui est M. Toynbee. Il est vrai que l'historien, par méthode, doit se « décentrer » par rapport à l'univers, mais non pas cependant au point de sacrifier l'histoire elle-même (en plaçant par exemple le centre des choses dans une Loi éternelle et en supprimant du même coup la singularité qui fait l'histoire). D'un autre côté l'historien ne peut, par nature, être totalement hors de cause dans la perception des faits (à moins de refuser toute liaison des faits entre eux, ce qui serait une autre manière de nier l'histoire). Bref, on doit regarder la religion — ou mieux les religions — du dehors, mais les raconter en sachant très bien qu'on est soi-même à l'intérieur d'un système dont on veut pourtant demeurer indépendant.

L'écrivain n'est pas dupe, et il demande que son lecteur ne le soit pas non plus : « Je sais très bien que je n'ai fait que présenter simplement une vision parmi beaucoup d'autres possibles » (préface). Nous prendrons par conséquent dans le livre de M. T. une masse d'idées intéressantes, mais toujours avec leur coefficient de relativité. Pour notre part, nous éviterions, dans la mesure du possible, de proposer toute interprétation de nuance évolutionniste dans la première partie du livre qui décrit l'origine des religions de haute culture; dans la seconde partie, qui reprend à sa manière les thèmes de P. Hazard sur la crise de la conscience moderne, nous refuserions toutes les formes latentes de pragmatisme, principalement dans les jugements à porter sur la religion en notre temps. On constate une fois de plus qu'un historien n'échappe qu'à grand'peine aux schèmes de pensée de la génération dont il a été l'élève. C. Dumont, S. J.

THEOLOGIE POSITIVE

TEXTES

J. Solano, S. J. — *Textos Eucaristicos Primitivos.* I. *Hasta fines del siglo IV.* II. *Hasta el fin de la epoca patristica (s. VII-VIII).* Coll. Biblioteca de Autores cristianos. 2 vol., Madrid, Editorial Catolica, 1952-1954, 20 × 13 cm., XL-754 et XX-1010 p. Prix : 75 et 85 ptas.

« Notre intention, nous dit l'A., a été de présenter non pas une anthologie ou un florilège, mais une collection aussi complète que possible des textes eucharistiques que nous ont conservés la Sainte Ecriture et les Pères de l'Eglise ». Quelque 2.500 textes ont ainsi été réunis en ces deux forts volumes. Ils couvrent une période qui va des origines chrétiennes à la fin, conventionnellement admise, de l'âge patristique : S. Isidore de Séville († 636) en Occident et S. Jean de Damas († 749) en Orient. Les livres liturgiques, sauf les textes les plus anciens, n'ont pas été retenus : leur ampleur aurait nécessité la composition d'un volume supplémentaire; de plus, le but poursuivi par l'auteur n'était pas tant la description des rites sacramentels que la présentation des sources dogmatiques de la doctrine eucharistique. Chaque série de texte est introduite : parfois par une notice assez développée, toujours par une bibliographie sommaire, mais à jour. La traduction espagnole occupe le haut des pages, elle veille à être fidèle sans négliger l'élégance. Le texte original, latin ou grec, ou la version qui nous a été conservée en l'une de ces deux langues est reproduite en dessous. Dans toute la mesure du possible, l'A. a recouru à la meilleure édition critique; lorsqu'il ne l'avait pas sous la main, il nous en a donné la référence. Des notes succinctes éclairent, s'il y a lieu, les passages obscurs ou renvoient à des monographies relatives au sujet. Les écrits apocryphes ou d'authenticité douteuse ont été relégués en appendice. Environ 80 illustrations agrémentent ce recueil et ces témoignages archéologiques sont souvent contemporains des textes qu'ils éclairent. D'importants *indices* complètent chaque tome et facilitent au maximum leur utilisation : index scripturaire très détaillé, verset par verset, index bibliographique et table des matières. Mais il faut mentionner tout spécialement l'index systématique qui occupe, à la fin du II^e^ volume, environ 160 pages : divisé en dix-huit grands titres, eux-mêmes abondamment subdivisés, il permet de collationner rapidement les textes relatifs à une idée ou un mot; mieux encore, les références proposées sont accompagnées d'un bref rappel du contenu du passage cité. Cet instrument de travail indispensable auquel nous souhaitons une heureuse fortune a encore un autre mérite : il est le fruit d'une étroite collaboration entre professeurs et étudiants de la Faculté de Théologie d'Oña (Burgos). Le P. Solano leur doit une bonne part des traductions, des annotations et des transcriptions des textes recueillis. J. Bouvy, S. J.

Lotharii Cardinalis (Innocentii III). — *De miseria humane conditionis,* edit. M. Maccarrone. Coll. Thesaurus Mundi. Bibliotheca

Scriptorum Latinorum Mediae et recentioris aetatis. Lugano, Thesaurus Mundi, 1955, 21 × 14 cm., XLII-114 p.

Innocent III a laissé un très grand nom comme Souverain Pontife, mais il est moins connu en tant qu'écrivain. Si cet aspect de sa personnalité paraît très secondaire de nos jours, il n'en fut pas de même au moyen âge et jusqu'à l'aurore des temps modernes. Son *De miseria humanae conditionis* a été repéré dans 435 manuscrits, chose qui peut passer pour un record. Il a influencé les Sommes théologiques; Pétrarque et Chaucer l'ont apprécié; les humanistes en faisaient encore un très grand cas. Il valait donc la peine de publier à nouveau ce texte, d'autant qu'il n'en existe pas d'édition récente, ultérieure à celle de Migne (*P.L.*, 217, 701-746), qui ne fait que reprendre un texte du seizième siècle. Mgr M. donne une belle édition du petit opuscule et ajoute une note explicative fort précise sur les manuscrits (dont 87 sont signalés pour la première fois), les recensions diverses et la méthode qui préside à l'établissement du texte. Des éléments nouveaux lui permettent aussi de fixer avec rigueur à l'année 1195 la rédaction originale. En apparat sont données les variantes qui présentent un intérêt suffisant pour être notées. C. Dumont, S. J.

ALBERTUS MAGNUS. — *Opera omnia*. T. XXVI : *De sacramentis*. Ed. A. OHLMEYER, O.S.B. *De Incarnatione*. Ed. I. BACKES. *De resurrectione*. Ed. W. KÜBEL. Munster-en-Westph., Aschendorff, 1958, 33 × 25 cm., XXXIII-422 p. Prix : 85,50 à 100 marks suivant reliure.

L'Institut S. Albert le Grand poursuit avec ferveur et zèle la publication des œuvres du saint docteur. Voici le quatrième volume qui sort des presses depuis le début de l'édition en 1951. Il porte le numéro d'ordre XXVI de l'*Editio coloniensis*. Son contenu est fait de trois traités théologiques inédits jusqu'à ce jour, chose qui confère à ce volume un intérêt particulier. On y voit aussi le témoignage de ce que peut la recherche scientifique dans le domaine aride de la fouille des manuscrits. L'œuvre qu'on nous présente ne serait jamais venue au jour, en effet, sans les efforts conjugués de nombreux savants qui, avant l'établissement du texte, préparèrent les voies de diverses manières (Weiss dès 1905, Grabmann, Meersseman, A. et H.-F. Dondaine). C'est ainsi que l'on connaît maintenant cinq manuscrits, dont deux seulement ont les trois traités complets (*Giessen, Bibl. de l'Univ., 720* et *Florence, Nazion., G.V.347*). Or justement ces deux témoins sont les plus importants car, comparés à ce qui reste des autres, ils montrent clairement la supériorité de leur recension. Ce sont deux copies indépendantes l'une de l'autre, mais remontant à une source commune. Les autres textes en paraissent la plupart du temps dérivés. L'édition est donc basée sur ces deux témoins privilégiés (dont le texte de Giessen est le meilleur) et l'on ne s'en écarte que pour de bonnes raisons. Avec ces trois traités certainement authentiques, nous possédons désormais un ensemble qui forme un tout (en les combinant avec la *Summa de creaturis* déjà connue anciennement et qui fera le vingt-septième volume de l'édition de Cologne, et la *Summa de Bono* éditée pour la première fois par l'Institut en 1951), représentant l'expression de la pensée de S. Albert avant qu'il ne fût occupé à la composition de son commentaire sur les Sentences. Il est vrai que les questions sur les sacrements, l'Incarnation et la résurrection reviennent dans les Sentences, et c'est même là probablement une des raisons pour lesquelles les œuvres ici publiées pour la première fois passèrent au second plan et demeurèrent en dehors des éditions complètes. Il y a toutefois un grand intérêt à posséder une expression antérieure de la pensée de S. Albert, qui ne suit pas exactement le déroulement de l'ordre du Lombard. L'édition est faite en collaboration, et M. Kübel s'est chargé de l'introduction générale. Il faut signaler — en faveur ou en défaveur de l'édition, selon qu'on voit les progrès réalisés ou les imperfections antérieures — les corrections relativement nombreuses apportées aux volumes précédents. Les longues et minutieuses critiques du P. Vansteenkiste en particulier n'ont pas été sans porter leurs fruits.

C. Dumont, S. J.

Ioannis Carlerii de Gerson. — *De mystica theologia*. Edit. A. Combes. Coll. Thesaurus Mundi. Bibliotheca Scriptorum Latinorum Mediae et recentioris aetatis. Genève, Droz, 1958, 21 × 14 cm., xxiv-251 p.

La *Mystica theologia* de Gerson est une œuvre plusieurs fois éditée dans les *Opera omnia* du Chancelier parisien, mais dont on ne possédait pas de texte critiquement établi. M. l'abbé C., bien connu par ses Études gersoniennes, a entrepris la tâche d'en réaliser un, et quand on connaît la rigueur de méthode à laquelle il s'astreint habituellement dans tous ses travaux, on ne peut douter que l'édition recensée ici ne soit un modèle dans le genre. Soixante-sept manuscrits ont été repérés et étudiés. Ceux-ci seront décrits avec plus d'extension dans une publication ultérieure, où l'on trouvera aussi tous les arguments qui soutiennent le choix fait pour la présente édition. Nous nous dispenserons donc d'en parler maintenant. Signalons seulement que l'établissement du texte présentait de grandes difficultés, non seulement en raison de l'abondance des manuscrits, mais principalement par suite des corrections que Gerson lui-même avait successivement apportées à son œuvre primitive. Toutes ces corrections doivent être repérées et rapportées en apparat. La part des notes textuelles est donc très importante. L'éditeur y ajoute les références aux sources. Deux textes courts sont publiés en même temps que la Théologie mystique. Ce sont l'*Adnotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt*, qui en quelques lignes donne les auteurs que Gerson signale parmi ses propres maîtres, et l'*Elucidatio scolastica theologiae mysticae*, sorte de bref complément écrit en 1424.

C. Dumont, S. J.

Meister Eckhart. — *Die lateinischen Werke*. Band II. *Expositio Libri Exodi. Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31*. Lief. 3-4. Hrsg. v. K. Weiss. Stuttgart, Kohlhammer, 1957, 31 × 22 cm., p. 129-256. Prix : 9,60 marks.

Meister Eckhart. — *Die deutschen Werke*. Band I. *Meister Eckharts Predigten*. Lief. 6-9. Hrsg. v. J. Quint. Stuttgart, Kohlhammer, 1957-1958, 31 × 22 cm., p. 385-612 et XXXII. Prix : 19,20 marks. Einbanddecke zu Bd. I : 4,20 marks.

Il convient de reconnaître la haute valeur de l'édition d'Eckhart et l'on ne peut que se réjouir de voir se poursuivre activement une œuvre scientifique de première importance. Un volume fut terminé l'an dernier (le quatrième des œuvres latines) et il semble que l'on progresse rapidement désormais vers l'achèvement d'autres parties. Dans la série des œuvres latines, M. Weiss met le point final au texte du commentaire sur l'Exode d'après les manuscrits de Cuse et de Trèves. De son côté Mgr Koch, avec la collaboration de M. H. Fischer, commence l'édition des sermons et commentaires sur l'Ecclésiastique, ch. 24, 23-31, en s'appuyant sur les manuscrits d'Erfurt et de Cuse.

M. J. Quint, qui assume à lui seul la publication de l'œuvre allemande, vient de terminer l'édition critique des 24 sermons qui doivent constituer le premier volume des « Deutschen Werke ». Il y ajoute une traduction en allemand moderne. Nous avions regretté précédemment que cette traduction ne fût pas imprimée sous le texte original, ainsi que le fait l'édition des œuvres latines. L'ampleur des apparats critiques interdisait la réalisation de cette mise en page ; réjouissons-nous du moins de posséder enfin un texte basé sur l'édition critique et qui soit facilement accessible à ceux qui ne maîtrisent pas la langue médiévale. A la fin de ce premier volume qui contient des sermons dont l'authenticité est assurée soit par leur signalement dans les pièces du procès d'Eckhart, soit par leur concordance avec des œuvres latines bien attestées, sont rassemblés les copieux index qui rendent l'utilisation du texte plus aisée et plus profitable.

Il nous paraît qu'au moment où s'achève cette étape de l'édition, l'on doit relever les mérites de M. Quint. Dès 1932, celui-ci avait affronté, en un livre

magistral, le problème apparemment insoluble de la tradition manuscrite. Il réussissait à corriger, d'après des critères solidement établis, un grand nombre d'erreurs de l'édition de Pfeiffer, qui demeurait jusque-là, malgré ses imperfections, le seul texte utilisable. Ce labeur énorme avait ainsi ouvert le chantier. Une autre entreprise, devant laquelle on avait reculé jusqu'à ce moment, pouvait dès lors commencer, celle de l'édition critique. Bien des événements vinrent alors se mettre à la traverse. Et l'on aurait à coup sûr excusé l'éditeur si le découragement l'avait saisi, surtout devant la perte d'une partie des matériaux accumulés. Ce n'est pas sans admiration que l'on voit cet effort poursuivi jusqu'au bout, mené avec un tel souci de la perfection et le respect des exigences les plus rigoureuses de la critique. C. Dumont, S. J.

Theophrast von Hohenheim genannt Paracelsus. — *Sämtliche Werke.* Zweite Abteilung. *Theologische und Religionsphilosophische Schriften.* Band V. *Auslegung des Psalters Davids.* Teil II. *Kommentar zu den Psalmen 103 (104) bis 117 (118).* Edit. K. Goldammer. Wiesbaden, Fr. Steiner, 1957, 25 × 18 cm., xx-260 p.

Ce deuxième volume de l'*Auslegung des Psalters Davids* de Théophraste von Hohenheim, autrement nommé Paracelse, fait suite à celui que nous avons déjà signalé à nos lecteurs (*N.R.Th.*, 1956, 208). Le premier contenait la paraphrase (au sens le plus large) des versets des psaumes 75 (76) à 102 (103). Dans le deuxième le commentaire des psaumes suivants se poursuit avec la même profusion puisque commencée au psaume 103 (104) l'interprétation ne dépasse pas le psaume 117 (118). Nous avons déjà présenté l'auteur de cette *Auslegung,* curieux personnage de la Renaissance allemande, contemporain et sympathisant de Luther, spectateur plus ou moins mêlé aux luttes religieuses de son temps. Son commentaire est un magnifique témoin de ce vieil allemand de la Renaissance, baignant encore dans toute sa saveur, rudesse et fraîcheur première, en même temps que cet esprit disert, jamais à court d'expression ou d'image, très assuré de lui-même, fécond en tout genre, y compris le religieux, qui était celui des hommes cultivés de cette époque. Son exégèse est plutôt moralisante que théologique, de ton et d'allure assez personnels, où s'exprime un tempérament certainement profondément religieux mais très dégagé dans ses croyances et tourné vers les idées nouvelles. Le volume appartient à l'édition des *Sämtliche Werke* de Paracelse qu'on peut considérer comme l'édition *standard* de ce personnage. Il est le cinquième de la seconde section, consacrée aux *Theologische und religionsgeschichtliche Schriften.* La première section, réservée à l'œuvre scientifique, a été publiée en quatorze volumes il y a longtemps déjà, par les soins de K. Sudhoff. La poursuite de la seconde section, fortement ralentie par la guerre, paraît actuellement en bonne voie. Ch. Martin, S. J.

L. Ceyssens, O.F.M. — *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme 1640-1643.* Coll. Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 31. Louvain, Publications Universitaires, 1957, 25 × 16 cm., lxvi-694 p. Prix : 620 frs.

Le R. P. Ceyssens s'est acquis, dans tout ce qui se rapporte au jansénisme, la réputation largement méritée d'un chercheur infatigable admirablement formé aux disciplines scientifiques. Aussi est-ce toujours avec grand intérêt qu'historiens et théologiens attendent les publications dans lesquelles il leur communique le fruit de ses recherches. Leur attente sera comblée par les quatre cents documents rassemblés dans le présent volume, bien qu'ils se rapportent tous à la seule période 1640-1643. Ces années sont en effet d'une importance capitale pour l'étude du jansénisme et de l'antijansénisme : c'est l'époque où les alliances se nouent, les partis se forment, les blocs se durcissent et bientôt se figent dans une irréductible opposition à l'adversaire. C'est aussi le moment où les malentendus, les maladresses, les erreurs de tactique des responsables ont lourdement pesé dans la balance de l'histoire : ce qui n'était encore qu'une étincelle deviendra l'incendie qui ravagea une si grande partie de la chrétienté. C'est dire

toute l'importance pour l'histoire des doctrines de la publication que nous recensons : elle permettra enfin de remonter, par-dessus les œuvres polémiques ou tendancieuses des deux camps, aux sources mêmes et d'y puiser une connaissance plus objective des faits. Aussi ne peut-on que souhaiter, avec l'auteur, la publication de tous les documents encore conservés sur cette période, dût ceci entraîner une mitigation des règles actuellement en vigueur dans certains dépôts d'archives. La préface esquisse de façon très vivante l'histoire de cette période et y situe les divers personnages en cause dans les documents. Un excellent index onomastique rend la consultation de l'ouvrage très facile. Bref, un excellent travail, auquel nous souhaitons de nombreuses suites. L. Renwart, S. J.

D. Martin Luther. — *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. *Die Deutsche Bibel*. Band 10. Hälfte 1 und 2. Weimar, H. Böhlaus, 1956-1957, 28 × 20 cm., XVI-590 et CII-350 p. Prix : 55 et 50 marks ; en souscription : 44 et 40 marks.

Le dernier rapport que nous ayons fait sur l'état d'avancement de la *Gesamtausgabe* des œuvres de Luther publiée à Weimar date de 1956 (cfr *N.R.Th.*, 1956, 206). Nous y signalions que la *Deutsche Bibel* était à cette époque la seule section de l'ouvrage qui réclamait encore un assez gros effort d'achèvement. Cet effort est en train de donner son plein effet. D'année en année depuis 1954 paraît, en effet, un nouveau volume. Nous signalions en 1955 (*N.R.Th.*, 1955, 763-764) le tome VIII (Pentateuque), en 1956 (*N.R.Th.*, 1956, 206) le tome IX, deuxième partie, la première ayant déjà paru en 1939 (*N.R.Th.*, 1940, 547). Nous sommes en état aujourd'hui d'annoncer les première et seconde parties du tome X publiées respectivement en 1956 et 1957. La première partie de ce tome contient le Livre de *Job* et les *Psaumes*, la seconde, les trois Livres attribués à Salomon : *Proverbes*, *Ecclésiaste* et *Cantique des Cantiques*, ces cinq ouvrages constituant le début de la troisième partie de la Bible de Luther, que complètent les quatre grands et les douze petits Prophètes. Comme pour les précédents volumes, l'édition se fait en principe en double texte : sur la page de gauche, celui de l'*editio princeps* (en l'occurrence l'*Altes Testament* de 1524 paru chez Cranach à Wittenberg), sur la page de droite celui de la *Gesamtbibel* de Wittenberg de 1545 qui précéda de peu la mort du réformateur. Le Psautier allemand de Luther a toutefois ceci de particulier parmi les livres de l'Ancien Testament que sa notoriété et sa lecture plus répandue ont provoqué, même de son vivant, l'éclosion d'un nombre important d'éditions, beaucoup simples rééditions du texte de Wittenberg, l'une ou l'autre cependant véritables revisions faites par Luther lui-même. Tel est le cas de celle de 1531. Les éditeurs ont visé à présenter au lecteur l'état le plus complet possible de cette tradition imprimée du Psautier de Luther. Entre les textes de 1524 et 1545, l'on a donc intercalé en colonnes intermédiaires les variantes des éditions de 1525 et 1528 et publié en entier le texte révisé de 1531 tandis que l'apparat critique inférieur a recueilli les variantes des témoins secondaires. Outre le texte du psautier allemand le tome X contient de très précieuses études ou publications de documents qui nous aident à mieux comprendre l'intérêt spécial porté par Luther au psautier. Ainsi plusieurs appendices étudient et publient les Avant-propos particuliers qu'il plaça en tête de certaines éditions, les gloses marginales ou interlinéaires, explications ou corrections, qu'il introduisit entre autres dans trois exemplaires du psautier hébraïque imprimé en 1516 chez Frobenius (exemplaires de Francfort, de Danzig et de Parme), enfin, les révisions qu'il fit en 1529 et 1537 du psautier latin. Le volume contient enfin une introduction générale aux éditions du psautier de Luther. Cette étude étendue et fouillée prend en considération un matériel en partie nouveau et constitue certainement la vue d'ensemble la plus complète que nous possédions à l'heure actuelle sur le sujet.
Ch. Martin, S. J.

Martin Luther. — *Œuvres*. Tome I. Genève, Labor et Fides, 1957, 25 × 18 cm., 308 p.

Cette nouvelle collection de textes traduits veut mettre aux mains des lecteurs

de langue française des parties importantes de l'œuvre de Luther. La publication se fait sous les auspices de l'Alliance nationale des Eglises luthériennes de France et de la revue « Positions luthériennes ». M. P. Jundt présente, dans le premier volume, la traduction des œuvres dont l'original est en allemand; M. J. Bosc s'est chargé de rendre les pièces latines. Un choix de textes a dû être fait; l'immensité de l'œuvre luthérienne ne permet pas d'entreprendre une édition complète. Espérons toutefois que le succès enhardira les courageux initiateurs de cette entreprise : les théologiens catholiques ne seront certes pas les derniers à en désirer la réalisation selon un plan le plus vaste possible. Dans un texte de très belle venue, on nous offre, pour commencer, les œuvres suivantes, écrites de 1517 à 1520 : les Sept psaumes de la pénitence (première rédaction), l'énoncé des thèses défendues à Wittenberg « contra scholasticam theologiam », l'énoncé des 95 fameuses thèses sur les Indulgences, un sermon sur l'indulgence et la grâce, les 40 thèses de théologie et de philosophie défendues à Heidelberg (avec les preuves des 28 premières qui sont proprement théologiques), l'explication du Notre Père, l'opuscule sur les bonnes œuvres. La traduction est faite d'après l'édition de Weimar. A propos de cette traduction, on trouve un avertissement qui sollicite quelque indulgence de la part du lecteur. Sans vouloir rien exagérer, nous nous permettrons de faire quelques petits reproches sur la manière de rendre les formules classiques de la théologie. Sans doute, Luther se dressait contre les scolastiques, mais il n'empêche que, bon gré mal gré, il s'exprimait avec leurs mots. Dans la thèse 26 (p. 97), les lecteurs français auront bien de la peine à comprendre ces mots : « L'acte d'amitié n'est pas la manière la plus parfaite de faire ce qui est en soi-même ». Le vrai sens doit être, sauf erreur : la charité n'est pas l'acte par lequel l'homme fait le maximum de ce qui est en son pouvoir. Les « auctoritates » sont des citations; la traduction : « paroles autorisées » (p. 97, n° 28) est assez gauche. A la p. 99, n° 55 on trouve ce texte : « Il ne peut pas se faire, par la puissance absolue de Dieu, qu'il y ait acte d'amitié et que la grâce de Dieu ne soit pas présente »; la traduction des mots est correcte, mais comment faire saisir en français la nuance qu'implique l'expression « potentia Dei absoluta » par opposition à la « potentia Dei ordinata »? C'est en tout cas un fâcheux contresens de traduire « unum illud Parmenidis » par « ce seul point de Parménide » (p. 126, n° 38). D'autres imperfections de ce genre seraient à signaler encore dans la version des textes latins techniques. Si nous voulons nous montrer quelque peu sévère à cet endroit, c'est qu'il nous paraît que la perfection n'est jamais trop achevée dans l'édition d'une œuvre aussi importante que celle de Luther. Oserons-nous formuler ce petit paradoxe qui ne peut offenser personne : il semble que les théologiens catholiques qui, à tort ou à raison, ont gardé un contact plus étroit avec le langage scolastique, soient plus aptes que leurs confrères protestants à saisir en son sens littéral la vraie pensée luthérienne! C. Dumont, S. J.

Jean Calvin. — *Institution de la religion chrétienne.* Livre III. Nouv. édit., Genève, Labor et Fides, 1957, 25 × 18 cm., 477 p.

De ce *Livre troisième* de l'*Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin qui traite « de la manière de participer à la grâce de Jésus-Christ, des fruits qui nous en reviennent et des effets qui s'en suivent », nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit et de l'auteur et de son œuvre dans la recension des deux premiers Livres (cfr *N.R.Th.*, 1956, 206-207). Le *Troisième Livre* est très long, mais des plus importants pour l'intelligence du calvinisme tant en sa théologie qu'en sa vie pratique (cfr en particulier les chapitres *De la foi, De la justification de foi*; *De la liberté chrétienne, De l'oraison, De l'élection éternelle,* etc.). Rappelons que le texte de Calvin qui a été pris pour base de l'édition est le dernier publié de son vivant, celui de 1560. Nous avons dit aussi pourquoi les éditeurs ont préféré ce texte au texte antérieur choisi généralement jusqu'ici. L'édition est d'une typographie vraiment soignée, d'une présentation excellente et on ne peut plus accueillante. Nous pouvons donc la signaler aux prêtres qui, pour des raisons très sérieuses d'enseignement ou de ministère, et avec toutes les réserves d'usage, auraient besoin de consulter ou d'étudier l'*Institution chrétienne.* Ch. Martin, S. J.

T. Campanella. — *Magia e grazia* Inediti. Theologicorum liber XIV, édit. R. Amerio. Coll. Edizione nazionale dei Classici del pensiero italiano, serie II,5. Rome, Fratelli Bocca, 1957, 24 × 18 cm., 260 p.
— *De sancta Monotriade*. Inediti. Theologicorum liber secundus, édit. R. Amerio. Même Coll., serie II,6. Rome, Centro Internazionale di Studi umanistici, 1958, 24 × 17 cm., 179 p.
— *Cristologia*. Inediti. Theologicorum liber XVIII, édit. R. Amerio. Même Coll., serie II,7. Ibidem, 255 p.

M. Amerio poursuit l'édition de la Théologie de Campanella. Cette œuvre qui ne fut jamais publiée représente un des efforts de pensée les plus intéressants du début du XVII^e^ siècle. On en connaît deux manuscrits, l'un très incomplet (13 livres seulement sur 30) qui appartenait autrefois au couvent parisien de la rue Saint-Honoré et se trouve maintenant à la Mazarine; c'est la meilleure copie, faite sur l'autographe et revue par l'auteur lui-même. Le second manuscrit est conservé aux archives générales des PP. Dominicains à Rome; il est complet mais assez incorrect; il représente aussi une copie de l'autographe antérieure à celle de la Mazarine.

Le livre XIV est contenu dans les deux manuscrits. C'est la recension parisienne qui sert de base à l'édition. Il s'agit ici de la grâce « gratis data », c'est-à-dire des dons et charismes particuliers conférés à des créatures en vue d'un effet de salut. Campanella étudie les neuf charismes énoncés par S. Paul (*I Cor.*, XII, 7-10), en s'étendant particulièrement sur la prophétie et le miracle. Le titre que M. A. donne à ce volume : « Magie et grâce », est assez trompeur et plutôt regrettable. La magie n'est étudiée qu'en fonction du miracle. Le vrai titre devrait être : dons charismatiques de salut.

Le livre II ne nous a été transmis que dans la copie romaine. Des corrections relativement nombreuses ont été nécessaires pour aboutir à un texte parfaitement amendé. La matière de ce livre est la doctrine trinitaire.

Avec le livre XVIII, transcrit lui aussi à partir de la copie romaine, commence la Christologie de Campanella. Il est intéressant de noter qu'on y trouve, au ch. 4, tout un examen des signes attestant la révélation par le Christ : miracles, martyre, témoignage de la prédication, prophéties, excellence de la vie de Jésus et de ses disciples, etc. C'est tout un *De legato divino* qui s'insère ainsi dans un traité de contenu plutôt dogmatique dans l'ensemble.

Une traduction italienne imprimée en regard du texte latin complète l'édition; les citations scripturaires sont rapportées au bas des pages et les noms d'auteurs en index spécial. Il est vivement à souhaiter que M. A. puisse poursuivre selon le même rythme la publication intégrale d'une œuvre inédite et de grand intérêt pour les théologiens. C. Dumont, S. J.

SCIENCES SOCIALES

E. Welty, O.P. — *Herders Sozialkatechismus*. Band III. Dritter Hauptteil. *Die Ordnung des Wirtschaftslebens*. Arbeit und Eigentum. Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 23 × 15 cm., XVI-484 p.

Ce troisième volume du « Catéchisme Social » est consacré à la propriété et au travail. Il constitue la première partie d'une morale de l'activité économique et sera complété par un volume ultérieur.

Nous ne pouvons que féliciter l'auteur et l'éditeur de cet important ouvrage qui, conçu peut-être comme un catéchisme, est devenu une véritable somme. La présentation est excellente et comprend, notamment, un lexique de termes étrangers ou techniques. Depuis les titres courants, en tête des pages, jusqu'aux index, l'éditeur n'a rien négligé de ce qui facilite la consultation du volume. Ceci pourrait servir de modèle à l'étranger où l'inachevé, la routine, l'approximation déprécient souvent des œuvres de grande valeur intrinsèque. Le P. Welty traite les problèmes qu'il aborde avec une grande connaissance des réalités socio-économiques, bien au fait des développements récents et de la bibliographie, du

moins dans les pays de langue allemande. Il y montre cette véritable prudence qui est la vertu capitale du moraliste, une grande attention aux aspects divers qui se traduit par un cadre de divisions et subdivisions très didactique. Nous aurions aimé trouver dans son ouvrage une section préliminaire sur la valeur morale de l'activité économique et de son dynamisme (satisfaction croissante des besoins matériels), sur les rapports de la science économique et de la morale. En matière de propriété privée, signalons que l'Auteur regarde celle-ci comme étant de droit naturel et montre comment cette position se situe dans la ligne de la tradition thomiste la plus authentique. Il juge sévèrement les loteries sur grande échelle, auxquelles les pouvoirs publics eux-mêmes ne répugnent malheureusement pas à recourir. Il parle de manière nuancée de l'indemnisation en cas de transfert de propriété par l'autorité civile. Les problèmes du travail occupent les deux tiers du volume et sont groupés sous deux chefs : Dignité et droits du travail; Le travail comme titre d'acquisition. Le droit au travail aurait pu être proclamé et déterminé de manière plus ferme. La faveur accordée au salaire familial absolu ne correspond pas aux inconvénients de cette formule signalés par l'auteur lui-même. Les deux derniers chapitres sont consacrés à l'accession des travailleurs à la propriété, notamment par la participation aux bénéfices et par le « salaire d'investissement », et à la co-gestion, questions très actuelles et très intéressantes pour l'évolution du droit et de la morale du travail.

Le P. Welty reste dans la grande tradition qui, avec les ouvrages de H. Pesch, de Weber-Tischleder, Schilling, von Nell-Breuning, assure aux publications de langue allemande une place hors-pair dans la morale économique. C'est là un fait qui mérite de retenir l'attention des moralistes et de tous ceux que préoccupe une organisation plus juste et plus humaine de l'activité économique. La parution du premier volume de la « Sozialethik » de Utz et la réédition du « Naturrecht » de Messner nous confirment dans cette conviction. Nous rendrons compte de ces deux ouvrages dans une prochaine livraison.

C. Mertens, S. J.

Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, hrsg. v. der Görres-Gesellschaft. 6e édit., Band II : *Beziehungslehre bis Erbrecht.* Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 26 × 18 cm., 8 p., 1232 col. Prix : 68 marks.

Le deuxième tome de ce bel ouvrage, entièrement refondu et déjà connu de nos lecteurs (cfr *N.R.Th.,* 1958, 95), comprend environ 170 notices composées par un grand nombre de collaborateurs, tous spécialistes. Il intéresse des domaines aussi variés que les sciences politiques, sociales, économiques, morales, géographiques et biographiques. Les renseignements statistiques sont très nombreux et tiennent compte des dernières données connaissables. Ainsi, l'article Chine tient compte, non seulement du recensement de 1953, mais aussi du sondage de 1957. La notice la plus volumineuse, « Deutschland », recouvre plus de 200 colonnes; elle est l'œuvre de 29 collaborateurs différents et constitue probablement la meilleure vue d'ensemble existant à l'heure actuelle sur la situation de l'Allemagne : conditions géographiques et historiques, situation résultant de la division en deux zones, démographie et structure sociale, état religieux, juridique et économique. Il faut encore y ajouter une vingtaine d'articles commençant par l'adjectif « deutsch » et une quinzaine composés de « Bund » et traitant également d'institutions fédérales allemandes (Ex. Deutsche Bundesbahn; D. Bundespost; D. Bundesbank; D. Katholikentag; D. Caritasverband; Bundespräsident; Bundesverwaltung; Bundeshaushalt, etc.). Autres notices géographiques : Brésil, Bulgarie, Chine, Chili, Birmanie, Danemark. Elles comprennent tout ce qu'il est utile de savoir sur la géographie, la population, les conditions sociales, l'administration, la religion, le régime juridique, l'état économique et les relations avec l'étranger. Parmi les notices à portée religieuse ou morale, les deux principales et très remarquables sont « Mariage et Famille » (70 colonnes, 11 collaborateurs) et « Propriété » (30 colonnes, 6 collaborateurs). Voir, p. ex., col. 1033, le tableau comparatif international des mesures législatives favorables à la famille; col. 982, un exposé des conditions nouvelles de la famille dans un monde qui se transforme. Autres notices : Evêché, Boud-

dha, Calvin et Calvinisme, Charité, Christianisme, Dominicains, Droit Canon. Dans le domaine économique, on trouvera : Navigation et migration intérieure, sol, politique, réforme agraire, bourse, édition, déflation, revenu, chemin de fer, métallurgie, électrotechnique. Les politiciens se voient gratifiés à la fois de démocratie, dictature et dénazification. Enfin mentionnons une cinquantaine de notices biographiques, parmi lesquelles : Briand, Bossuet, Clemenceau, le P. Cathrein, Engels, Ebert, Dollfuss, De Gasperi, Cavour, Comte, Condorcet, Colbert, Bodin, Böhm-Bawerk. Bref, un ouvrage des plus utiles à consulter pour quiconque s'intéresse au monde d'aujourd'hui. R. Mols, S. J.

Annuaire démographique 1957. 9e édit., New-York, Bureau de statistique de l'O.N.U., 1957, 29 × 23 cm., VIII-656 p. Prix : 6.50 $.

L'Organisation des Nations-Unies n'est pas seulement une instance politique; elle est aussi un centre mondial d'information. Son bureau de statistique rassemble, notamment sur les affaires économiques et sociales, des données de grand intérêt concernant les divers pays du monde. L'Annuaire Démographique est traditionnellement divisé en deux parties. La première porte sur un aspect particulier de la statistique démographique : natalité, mortalité, répartition de la population, recensements, caractéristiques ethniques et économiques, suivant les années. L'Annuaire de 1957 est le second de la série à traiter des problèmes de la mortalité suivant les régions, l'âge, le sexe, la cause de décès. La seconde partie est consacrée aux données courantes sur l'état et le mouvement de la population dans tous les pays. Comme d'habitude dans pareilles publications, des indications rétrospectives sont fournies, permettant d'utiles comparaisons dans le temps. On lira avec un intérêt particulier les séries se rapportant au taux d'accroissement de la population dans chaque pays, aux naissances et aux divorces. On regrettera de ne pas trouver d'indications sur les taux nets de reproduction qui restent parmi les indices les plus significatifs malgré leur imperfection.

Les publications statistiques de l'O.N.U. s'appuient sur une documentation très vaste et soumise à un examen serré. Elles constituent une source d'information de première valeur. Rubriques et commentaires sont donnés simultanément en anglais et en français. C. Mertens, S. J.

Rapport sur la situation sociale dans le monde. New-York, Nations-Unies, 1957, 28 × 22 cm., 221 p. Prix : $ 1.75.

Signalons, dès l'abord, que ce rapport nous donne plus que ne promet son titre, car près de la moitié de la livraison est consacrée à une étude spécifique des problèmes que pose l'urbanisation rapide dans les pays sous-développés, en particulier Afrique au sud du Sahara et en Amérique Latine. Nous y trouvons quantité de renseignements intéressants sur le développement des villes, sur leur structure sociale, sur le rapport — bien moins étroit qu'on ne croit d'habitude — entre industrialisation et urbanisation, etc.

Quelque fragmentaires et incertaines que soient encore les statistiques et autres données sur la situation sociale dans de nombreux pays, il valait la peine de rassembler les renseignements disponibles et de brosser un tableau d'ensemble pour le monde, où la coloration propre à chaque pays ou groupe de pays ressort mieux du rapprochement, des nuances, des contrastes avec les autres. Le rapport nous présente ainsi successivement l'évolution démographique, les conditions sanitaires, celles de l'alimentation et de la nutrition, de l'enseignement, de l'emploi et du travail.

En 1952 déjà, un rapport préliminaire avait été publié et était apparu comme une source d'information très précieuse pour ceux qui ne limitent pas leur intérêt aux frontières de leur pays. Si, dans nos établissements d'enseignement secondaire ou supérieur, des branches comme la géographie, l'économie, la sociologie se veulent humaines, elles trouveront ici une documentation abondante provenant des organisations spécialisées des Nations-Unies, rassemblée et présentée d'une manière claire par le Secrétariat Général. Ce n'est plus une nouveauté de dire qu'un énorme écart dans les conditions de vie existe entre les

pays riches et ceux qui sont sous-développés. Mais, il est des vérités qui, avant de devenir efficaces, doivent être répétées souvent et sous des formes diverses. Le Rapport sur la situation sociale dans le monde y contribuera utilement.

C. Mertens, S. J.

A. Desqueyrat, S. J. — *Bilan spirituel du capitalisme.* Coll. Bibliothèque de la Recherche sociale. Paris, Spes, 1956, 20 × 13 cm., 208 p. Prix : 420 frs.

Chacun ne propose-t-il pas sa définition du capitalisme? L'auteur en analyse quatre qui lui paraissent principales : celle de Léon XIII, celle des libéraux, celle des économistes contemporains et celle du Français moyen. Elles le conduisent à faire l'analyse et le bilan du contrat de travail, de la libre concurrence, des revenus sans travail (intérêt, loyer, fermage, profit, plus-value commerciale ou boursière), de la société anonyme, des trusts et des « deux cent familles » c'est-à-dire, en somme, de toutes les grandes institutions dites capitalistes. Les résultats de ces bilans sont assez variables selon les institutions analysées : ceux du contrat de travail ne sont pas les mêmes que ceux des trusts. En conclusion, l'auteur recherche la part des institutions dites capitalistes et non-capitalistes dans la France actuelle et se demande dans quelle mesure les institutions économiques et sociales des XIX^e^ et XX^e^ siècles furent ou sont encore des causes objectives d'incroyance. L'ouvrage est destiné à un large public non spécialisé en économie, droit ou théologie.

J. Gilbert, S. J.

B. S. Chlepner. — *Cent ans d'histoire sociale en Belgique.* Bruxelles, Institut de sociologie Solvay, 1956, 25 × 16 cm., 435 p. Prix : 250 frs.

Ce livre comble une lacune : à part la contribution d'une bonne centaine de pages que le Prof. Defourny avait apportée à l'« Histoire de la Belgique Contemporaine » nous n'avions pas de vue d'ensemble sur l'évolution de la vie sociale dans notre pays au cours des 125 dernières années.

Le Prof. Chlepner prend le milieu du XIX^e^ siècle comme point de départ. C'est alors que les Pouvoirs Publics s'engagent résolument dans la voie du libéralisme économique; c'est alors aussi que l'enquête officielle de 1843, le recensement de 1846, les publications de Ducpétiaux commencent à faire apparaître en clair la question sociale : « ensemble des problèmes qui résultent des inégalités existant entre les divers groupes de la société, inégalité dans la répartition du revenu et dans les positions au sein du système économique » ; ajoutons « et au sein du système politique ». Après avoir décrit la situation aux environs de 1850, M. Chlepner nous montre successivement l'apogée du libéralisme (1850-1886), les débuts de l'interventionisme (1886-1914) et l'élaboration des structures nouvelles (1914-1955). Celles-ci n'apparaissent pas à l'Auteur comme stabilisées, mais, au contraire, comme soumises encore à la poussée de forces complexes, beaucoup plus complexes qu'il y a un siècle. L'Auteur ne s'en alarme pas; il y voit une situation pleine d'intérêt et dans laquelle les intellectuels sont appelés à jouer un rôle important pour favoriser une saine évolution.

Le Prof. Chlepner est un économiste de profession, mais au cours de sa longue carrière, il ne s'est jamais laissé absorber par les aspects purement techniques de sa branche. Il fut toujours curieux des problèmes humains, des doctrines sociales qui en cherchent la solution. Aussi son ouvrage est-il très riche en renseignements sur les personnalités, les situations, les courants d'idées de la période qu'il traite. On s'étonne de ce que l'Institut Solvay, éditeur de l'ouvrage, n'ait pas veillé à mettre ces richesses mieux en valeur par des index des noms de personnes, des noms de choses, de la bibliographie dispersée dans le volume. L'Auteur expose avec sympathie le mouvement d'émancipation ouvrière qui marque le siècle considéré. Il se montre plus d'une fois sévère pour le parti conservateur catholique et même des hommes comme Beernaert lui semblent avoir mal perçu le problème social. Par contre, il rend justice au dynamisme du syndicalisme chrétien et du mouvement patronal catholique entre les deux guerres mon-

diales. Il avait déjà rendu hommage aux premières organisations lancées par les démocrates chrétiens à partir de 1880, dans un parallèle intéressant avec la fraction progressiste du parti libéral.

L'ouvrage du Prof. Chlepner se ressent peut-être de ses origines : conçu d'abord comme un rapport qui ne devait couvrir que quelques dizaines de pages, il s'est gonflé de toute l'érudition de l'Auteur et aussi de son intérêt manifeste pour le sujet traité. Est-ce là qu'il faut chercher l'explication d'une texture parfois moins serrée, d'une disproportion dans certains développements? Ou la cause n'est-elle pas plutôt que l'Auteur a voulu nous renseigner sur des points moins connus qu'il avait repérés au long de ses recherches? Quoi qu'il en soit, il nous a apporté un ouvrage qui nous manquait et où nous trouvons abondance de renseignements. Il faut lui en savoir gré. C. Mertens, S. J.

R. Rezsohazy. — *Origines et formation du catholicisme social en Belgique. 1842-1909.* Coll. Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4e série, fasc. 13. Louvain, Publications Universitaires, 1958, 25 × 16 cm., xxxiv-432 p. Prix : 240 frs.

Depuis quelques années, le problème social semble retenir de plus en plus l'attention des historiens belges. Coup sur coup sont parues des monographies locales comme l'histoire du mouvement ouvrier dans l'arrondissement de Turnhout, en West-Flandre, à Gand de S. H. Scholl (O.Praem.), dans le Namurois de V. Robert (S. J.) ; des esquisses d'ensemble comme les « Cent ans d'histoire sociale en Belgique » de B. S. Chlepner, ou la toute récente étude sur les « Origines et formation du catholicisme social en Belgique » de R. Rezsohazy, attaché à l'Université catholique de Louvain. Ainsi un intérêt accru se manifeste autour du problème des origines du mouvement social en Belgique. L'actualité du sujet, l'abondance d'une documentation qui s'ouvre chaque jour plus largement devant l'obstination des chercheurs, sont deux raisons parmi d'autres qui peuvent expliquer le regain de faveur dont jouit aujourd'hui l'histoire sociale belge.

Parmi ces œuvres, celle de R. Rezsohazy constitue, à notre sens, le premier aperçu d'ensemble qui existe sur les origines et l'évolution initiale de la démocratie sociale en Belgique. Après avoir dépisté, dans ce brassage d'idées qui caractérise la première moitié du XIXe siècle, les premières traces du catholicisme social, chez un Ducpétiaux, un Huet, un Bartels, l'auteur nous retrace ensuite les avatars qu'a connus cette doctrine dès ses débuts : son recul et sa maturation sous le règne du paternalisme ; sa première explosion aux Congrès de Liège et de Malines ; sa constitution effective dans les différents centres industriels belges ; son entrée sur la scène politique en 1894 ; ses graves crises de croissance, coincée qu'elle était entre la tendance extrémiste des daensistes et la pression constante du groupe conservateur ; bientôt enfin la découverte d'une formule d'union qui progressivement se verra appliquée à tout le pays et trouvera son couronnement au brillant Congrès de Malines de 1909. Ainsi la marche est claire et les étapes bien définies.

Sans doute des objections peuvent être valablement formulées et certains comptes rendus en ont dressé l'inventaire avant nous. On a pu reprocher à l'auteur d'avoir limité son enquête sur le catholicisme social au seul groupement ouvrier et d'avoir délibérément laissé de côté le point de vue des travailleurs agricoles, celui des classes moyennes, celui de la classe patronale, tous points de vue qui constituent, eux aussi, des lignes de force du catholicisme social. On a pu souligner les systématisations hâtives qui sont l'écueil presque inévitable de tout aperçu panoramique. Il n'en reste pas moins, et tous les critiques s'accordent à le reconnaître, que ce travail est la première pièce d'ensemble — certains l'ont dite peut-être prématurée —, que sans aucun doute d'autres études viendront compléter, mais dont aucune ne pourra désormais se passer. La somme de travail consacré à cette œuvre ne peut faire de doute ; l'abondance de la documentation rassemblée, la critique sérieuse des sources, la synthèse claire et objective des faits sont autant de qualités qui ne peuvent être sous-estimées.

S'il fallait formuler quelques critiques à l'adresse de ce travail, nous regretterions que certaines sources aient échappé à l'attention de l'auteur, qu'il n'aie pas toujours tiré pleinement parti de travaux récents parus sur la matière et qu'il aie effleuré à pleine l'un ou l'autre fait (par exemple l'« Union de Fribourg » ou la « Confrérie Saint-Michel ») qui ont exercé une influence décisive sur l'orientation du catholicisme social en Belgique.

Ces remarques, répétons-le, ne portent que sur des détails et n'enlèvent rien aux grands mérites que nous avons soulignés précédemment et que tous s'accordent à reconnaître à cette étude. On ne saurait trop la recommander aux lecteurs qui s'intéressent aux questions d'histoire contemporaine. Ils y trouveront esquissés, dans leurs germes, les grands problèmes qui sous-tendent la vie sociale d'aujourd'hui. R. Ernotte.

J. Dabin. — *L'état ou le politique.* Essai de définition. Coll. Philosophie du droit, 5. Paris, Dalloz, 1957, 23 × 14 cm., 304 p.

En 1939, le Prof. Dabin avait publié une « Doctrine générale de l'Etat ». L'ouvrage qu'il nous présente aujourd'hui s'attache plus particulièrement à déterminer quelle est la nature du groupement spécifique qu'est l'Etat et donc quels sont les éléments propres du « politique ». Il fait abstraction des formes que peuvent prendre l'Etat et, plus particulièrement, son gouvernement ainsi que des relations des Etats entre eux. Si ce nouveau livre couvre un champ moins étendu que le premier, il y a gagné en force : il est un modèle de cohésion et de concision, une œuvre de plénitude sans délayage ni digressions. Il fait songer à un instrument qui s'adapte bien à la main et qui opère avec précision et efficience.

Après une introduction où il défend opportunément la conception d'une science politique normative, l'Auteur s'arrête d'abord aux éléments préalables de l'Etat : population et territoire. Il passe ensuite aux éléments constitutifs : la fin ou bien public temporel — ce qui lui fournit l'occasion de parler notamment du rôle de l'Etat dans la vie économique —, l'autorité dont le rôle est de gouverner et d'administrer. Il termine en analysant les caractères de l'Etat : personne morale, société souveraine, mais soumise au droit. Ces différents chapitres contiennent un examen critique de diverses théories sur la notion de l'Etat, sur le fondement juridique de celui-ci, sur ses caractères. Un index des noms propres permet de les retrouver facilement. Les pages consacrées aux relations entre l'Etat et l'Eglise sont empreintes à la fois de réalisme et de respect pour les valeurs suprêmes. Elles sont un beau témoignage de christianisme serein auquel donne toute sa valeur l'estime universelle dont jouit l'Auteur dans le monde scientifique.

Uniquement sur quelque affirmation occasionnelle ferions-nous des réserves. Ainsi lorsque le Prof. Dabin écrit (p. 76) que, n'était son indigence, « l'homme marcherait seul ». Nous croyons, au contraire, que plus un être est parfait, plus il vit en communication avec les autres, en société. Ou encore, lorsqu'il proclame que, au cas où une aide est accordée par l'Etat nominativement à une personne, c'est en fonction du bien général. Pour notre part, il nous semble qu'une juste conception de son rôle supplétif doit conduire l'Etat à viser parfois en premier lieu le bien particulier. Au demeurant, le Prof. Dabin pourrait invoquer pour sa défense l'opinion de nombreux moralistes. Mais, c'est inutile. Personne ne songera à attaquer sur quelque détail un livre dont la substance est aussi riche et aussi juste. C. Mertens, S. J.

H. Bartoli. — *Science économique et travail.* Coll. Essais et travaux de l'Université de Grenoble, 9. Paris, Dalloz, 1957, 22 × 14 cm., 308 p.

Le Prof. Bartoli plaide pour une science économique qui ne soit pas formelle, mais engagée, bien plus : combattante. Il en fournit en même temps un remarquable exemple.

Combattantes, la première et la dernière parties de son ouvrage, où il établit les relations qui existent entre l'économie et les valeurs (au sens philosophique du terme), où il critique les déviations du moralisme, de la science économique

bourgeoise, du socialisme, où il propose, enfin, une économie — à la fois science et politique — fondée sur le travail. Si les principes qui doivent régir celle-ci sont clairement et justement définis, les institutions qui doivent en assurer la mise en œuvre ne sont que vaguement esquissées et l'on ne voit pas, par exemple, comment l'A. peut parler d'un dialogue entre le peuple et les dirigeants dans la planification de guerre ou celle du régime soviétique.

Scientifique, au sens restreint, la partie centrale, qui constitue une analyse très intéressante des méthodes employées dans la science économique, mettant en lumière les déficiences de certaines, admettant l'existence de déterminismes économiques, mais soulignant leur spécificité. Celle-ci tient à la dimension historique de l'activité économique, au fait que, dans un temps qui a aussi une signification propre, l'homme réalise en elle son projet. Cette partie, souvent assez technique, retiendra spécialement l'attention de l'économiste; elle constitue une contribution importante à l'élaboration d'une philosophie des sciences humaines, si nécessaire à notre époque.

Présentée comme la science des relations s'établissant entre les hommes pour la satisfaction de leurs besoins matériels, l'économie doit être étudiée, suivant le Prof. Bartoli, à partir du travail et non du prix ou du profit ou de la domination politique. Et, puisque, en l'occurrence, science et action vont de pair, c'est toute une civilisation du travail que l'A. appelle. Pour que le travail ne s'aliène pas, il importe de reconnaître la valeur de la pauvreté, telle que l'entend la Bible; de là découle une vocation particulière du prolétariat sur le plan national et des pays sous-développés sur le plan international; les intellectuels, pour leur part, « ne peuvent remplir leur vocation de témoins que s'ils trouvent dans la connaissance des pauvres, sinon la source des problèmes à étudier et à résoudre, du moins la référence à l'homme qui leur est indispensable ».

Les nombreuses notes révèlent une lecture étendue, et d'ailleurs bien dominée, dans les domaines abordés. Certaines vues de l'A. pourront être contestées; beaucoup sont fort justes; toutes stimulent la réflexion. Nous ne lui ferons pas querelle de montrer de la sympathie pour Marx, de vouloir fonder la société sur le travail, alors que celui-ci doit trouver sa raison dans des valeurs plus profondes, de souligner trop exclusivement l'aspect historique et de méconnaître ce qu'il y a de permanent. L'ouvrage répond lui-même à ces objections, sauf à la dernière. Il joint une étude scientifique pénétrante à une haute visée morale. Ceux qui sont suffisamment initiés à la théorie économique et qui s'interrogent sur sa signification humaine peuvent difficilement en omettre la lecture.

C. Mertens, S. J.

Le plein emploi. Trois années d'activité internationale. Confédération internationale des syndicats chrétiens. XII[e] Congrès. Anvers 12-14 décembre 1955. Bruxelles, C.I.S.C., 1958, 22 × 14 cm., 528 p.

Outre trois études sur le plein emploi et le compte rendu des discussions auxquelles elles donnèrent lieu, ce volume contient le rapport moral du Secrétaire Général de la C.I.S.C., lequel constitue un ample examen des problèmes posés au syndicalisme chrétien par la conjoncture mondiale. En annexe, sont données les résolutions adoptées par le congrès, ainsi que les statuts et le programme de la C.I.S.C., la liste de ses publications et des organisations affiliées.

On sait que la C.I.S.C. a toujours défendu avec une grande énergie — qui n'exclut pas le respect des opinions contraires — l'opportunité d'un syndicalisme spécifiquement chrétien. Nous sommes fortement porté à croire qu'elle a raison. Certes, il ne faut pas se replier sur soi, mais pour avoir des chances d'influencer les autres et de leur apporter une collaboration valable, il faut d'abord être soi-même. C'est l'intérêt majeur du présent volume de présenter clairement, concrètement ce point de vue.

C. Mertens, S. J.

E. Froidure. — *Parias 57.* Les infra-salariés. Les taudis. Les enfants moralement abandonnés. Bruxelles, Edit. des « Stations de plein air », 1957, 19 × 12 cm., 600 p. Prix : 150 frs.

On sait l'activité déployée par « l'ami des Marolles » pour combattre la misè-

re. Il reste un problème des pauvres en Belgique et nos publications, même les meilleures, l'ignorent trop souvent. Aussi souhaitons-nous vivement que le copieux dossier établi par l'abbé Froidure soit ouvert et lu par beaucoup. Mais nous voudrions également en voir sortir deux études : l'une plus brève que l'actuelle où le grand public risque de se perdre et de se décourager, l'autre répondant à toutes les exigences d'un travail scientifique et constituant une base pour une action systématique en faveur des infra-salariés, des habitants des taudis, des enfants abandonnés. Le Christ souffre encore dans les pauvres, même chez nous ! C. Mertens, S. J.

RAMKRISHNA MUKHERJEE. — *The Dynamics of a rural Society.* A Study of the Economic Structure in Bengal Villages. Berlin, Akademie Verlag, 1957, 24 × 17 cm., x-134 p., 26 tableaux. Prix : 12,50 marks.

L'auteur de ce volume est un spécialiste de l'économie rurale indienne, bengalie plus particulièrement. Dans cette étude très documentée, on notera que les responsabilités de l'appauvrissement et de la stagnation des campagnes indiennes sont rejetées non seulement sur les anglais, devenus depuis dix ans les « boucs émissaires » de toutes les situations défectueuses actuelles, mais aussi — loyalement et justement — sur l'institution de la caste, et sur l'égoïsme des grands propriétaires. On pourrait dire qu'à l'époque actuelle, l'hindouisme sert d'arme aux possédants et aux réactionnaires pour « figer » dans leur misère, les hors-caste et les basses castes. En luttant contre le fanatisme hindouiste, et par exemple par la libération qu'apporta la foi chrétienne aux aborigènes du Chota-Nagpur, l'Eglise a donc fait (conclura-t-on de ce livre) non seulement une œuvre religieuse qui est la sienne propre, mais une œuvre de relèvement et d'émancipation sociale : tout indien devrait lui en être reconnaissant. Ce n'est, hélas, pas le cas pour certains fanatiques... Puisse ce volume, venu d'un Indien, les inciter à la réflexion. J. Masson, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Médecine et morale

Doit-on dire la vérité aux malades? Cahiers Laënnec, n° 3, 1957. Paris, Lethielleux, 1957, 24 × 19 cm., 56 p. Prix : 300 frs. — Au dossier de ce grave problème, ce cahier verse la contribution du juriste, du chirurgien et du médecin, du théologien. Ne rien dire est souvent l'inadmissible solution de facilité. Révéler une maladie mortelle sans ménagements, ou au contraire taire le danger ou l'approche de la mort, c'est blesser, souvent gravement, la charité, la justice, la prudence. De ces articles écrits par des praticiens de haute conscience, ressortent, à travers la complexité des situations individuelles, les grands principes : le malade a droit à la vérité ; mais le médecin ne peut la dire dans la mesure et de la manière qui feraient plus de tort, spirituel d'abord, corporel ensuite, que le silence. — R. C.

Impuissance et Mariage. Coll. Cahiers Laënnec, 16e année, n° 4. Décembre 1956. Paris, Lethielleux, 1957, 24 × 19 cm., 72 p. Prix : 275 frs. — L'empêchement canonique (et naturel) d'impuissance — car c'est de cette impuissance précise que veut s'occuper finalement ce cahier —, dépend de certaines malformations physiques, de dispositions neurologiques ou psychiques, qui sont exposées en quatre articles techniques. Le théologien termine ces exposés en proposant la doctrine la plus commune aujourd'hui sur l'impuissance canonique. — R. C.

L'hérédité humaine. 2 vols. Coll. Cahiers Laënnec, t. XV, n°s 3-4, nov.-déc. 1955. Paris, Lethielleux, 23 × 18 cm., 62 et 56 p. Prix de l'abonnement annuel (4 n°s) : 750 frs pour la France ; 900 frs pour l'étranger. — L'hérédité mieux connue pose de nombreuses questions, dont sont curieux, voire inquiets, les esprits d'aujourd'hui. La conférence Laënnec a réuni en deux cahiers des étu-

des sur ce vaste sujet, spécialement du point de vue de l'avenir des populations, des unions matrimoniales, des maladies héréditaires. Un théologien traite enfin des aspects moraux de l'eugénisme et de la difficulté d'établir des empêchements soit civils, soit canoniques d'eugénisme. Le tout est terminé par un glossaire, très pratique en cette science relativement nouvelle. — R. C.

Dr CHARTIER et E. TESSON, S. J. — *Fécondité et continence périodique.* Coll. Cahiers Laënnec, XIV[e] année, n° 4, décembre 1954. Paris, Lethielleux, 1955, 19 × 12 cm., 48 p. Prix : 200 frs. — Le problème du contrôle des naissances est débattu avec passion. Il intéresse le peuplement optima de la terre, surtout en certains pays ; mais il pose aussi de graves problèmes de psychologie et de moralité. Il a d'ailleurs des conditions et des répercussions sur le terrain de la santé. En ce cahier, le praticien nous éclaire sur les dernières données médicales et le moraliste nous dit ce qu'il faut penser de la fécondité dirigée. — R. C.

La greffe humaine. Coll. Cahiers Laënnec, n° 1, 1956. Paris, Lethielleux, 1956, 23 × 18 cm., 64 p. Prix : 275 frs. — Quelles sont les possibilités et les limites actuelles des greffes en thérapeutique humaine? Spécialement où en sont les greffes de cornée? Comment résoudre les questions juridiques et les problèmes moraux que ces greffes soulèvent? Telles sont les questions traitées en ce cahier. On y trouvera encore le texte du nouveau Code de déontologie (28 novembre 1955) et l'important discours de Pie XII sur l'accouchement sans douleur. — R. C.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ARISTOTE. — *L'éthique à Nicomaque.* Edit. R. A. GAUTHIER, O.P. et J. Y. JOLIE, O.P. I. *Introduction et traduction.* Louvain, Nauwelaerts, 1958, VIII-94*-325 p. 240 frs.

BARAGLI E., S. J. — *Cinema cattolico.* Rome, Ediz. La Civiltà cattolica, 1959, 296 p. 1.500 lires.

BARDTKE H. — *Die Handschriftenfunde am Toten Meer.* Berlin, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1958, x-337 p., 15 reprod. 12,80 marks.

BARTH K. — *Dogmatique. 2. La Doctrine de Dieu.* Tome II. Genève, Labor et Fides, 1958, x-518 p.

BENI A.-CIPRIANI S. — *La vera chiesa. Le fonti della rivelazione.* 2[e] édit. Florence, Libreria Editrice Fiorentina, 1958, XII-743 p. 2.800 lires.

BERTETTO D., S.D.B. — *Gesù Redentore. Cristologia.* Florence, Libreria Editrice Fiorentina, 1958, 858 p. 3.000 lires.

BOCXE W., O.E.S.A. — *Introduction to the Teaching of the Italian Augustinians of the 18th Century on the Nature of Actual Grace.* Héverlé-Louvain, Augustinian Historical Institute, 1958, 100 p.

CAMPANELLA T. — *Cristologia inediti theologicorum liber XVIII.* Edit. R. AMERIO. Rome, Centro Internazionale di studi umanistici, 1958, 229 p. 5.000 lires.

CHENU M. D. — *Saint Thomas d'Aquin et la théologie.* Paris, Edit. du Seuil, 1959, 192 p.

CULLMANN O. — *Christologie du Nouveau Testament.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 300 p. 16 frs broché ; 19,50 frs relié.

DESRAMAUT Fr. — *Saint Jean Bosco.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 189 p. 51 frs.

DIEKAMP Fr. et JÜSSEN Kl. — *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.* Band II. 11°-12° édit., Munster, Aschendorff, 1959, x-614 p. 27 marks broché ; 29 marks relié.

DUMOULIN H. *Zen. Geschichte und Gestalt.* Berne, Francke, 1959, 332 p., 16 reprod. 14,40 frs.

DZIADOSZ H. J. — *The Provisions of the Decree « Spiritus Sancti Munera » : The Law for the Extraordinary Minister of Confirmation.* Washington, The Catholic University of America Press, 1958, XII-228 p. $ 2.00.

Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 34-35 : *Säkularisierung-Soz. Gesetzgebung.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1959, col. 769-1024. 9,60 marks.

Gioventu' Passionista (Passionist Youth). Vol. II. Teramo, S. Gabriele dell'Addolorata, 1958, XXIV-320 p.

GLORIEUX P. (Mgr). — *Jacques de Thérines. Quodlibets I et II. Jean Lesage. Quodlibet I.* Paris, Vrin, 1958, 355 p.

GUARDINI R. — *Le monde et la personne.* Paris, Edit. du Seuil, 1959, 220 p. 600 frs.

HEINRICHS M., O.F.M. — *Theologia fundamentalis.* Editio altera. Tokyo, Studium Biblicum franciscanum, 1958, XII-554 p. $3.00 broché; $4.00 relié.

HERVIEUX J. — *Ce que l'Evangile ne dit pas.* Paris, Fayard, 1958, 157 p. 350 frs.

HESBERT R.-J. (Dom) et BERTAUD E. (Dom). — *Prisonnier des âmes. Le Saint Curé d'Ars.* Paris, Alsatia, 1958, 256 p.

JOURDAN V. — *Le Père Damien.* Paris, Fayard, 1958, 226 p. 750 frs.

LANVERSIN F. (DE), S. J. — *Jésus Homme-Dieu, Roi, Prêtre, Maître dans les documents du magistère. Ephèse, Chalcédoine, Constantinople II, Pie XI, Pie XII.* Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1958, 65 p.

LECLERCQ J. — *Le chrétien devant la planétarisation du monde.* Paris, Fayard, 1958, 121 p. 350 frs.

LE ROY E. — *Essai d'une philosophie première.* I. *La pensée.* Paris, Presses Universitaires de France, 1956, VIII-442 p. 1.400 frs.

LYS D. — *Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, IV-214 p. 1.200 frs.

MARTIN M., S. J. — *The scribal Character of the Dead Sea Scrolls.* Vol. I. Louvain, Publications Universitaires, 1958, XXXII-410-70* p.

MOURS S. — *Les églises réformées en France.* Paris, Librairie Protestante, 1958, 237 p.

Paroisse et mission. 7. Trilogie : Prêtres. Laïcs. Moines. Paris, Desclée De Brouwer, 1958, 112 p. 300 frs.

PAVESE R. — *La logica sintetica e la storia della filosofia.* Padoue, Cedam, 1956, 242 p. 2.500 lires.

SURGY P. (DE). — *Les grandes étapes du mystère du salut.* Paris, Edit. Ouvrières, 1958, 236 p. 570 frs.

TESTUZ M. — *Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie.* Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1958, 127 p.

THIELICKE H. — *Theologische Ethik.* Band II. *Entfaltung.* Teil 2. *Ethik des Politischen.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, XXIII-787 p. 38 marks broché; 43 marks relié.

WEYRES W. et O. BARTNING. — *Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau.* Munich, G. Callwey, 1959, 448 p., 475 phot. 78 marks.

WINOWSKA M. — *Les voleurs de Dieu.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1958, 170 p. 600 frs.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.
Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique — Printed in Belgium.